

薩婆若の原語とその意味・序説

津 田 眞 一

第一章、問題の発端として・「般若海」とは何か

もう一年以上も前のことになるが、或る時、私は博士課程後期の学生A君から、次週のその論文指導の時間に、同君の問題領域において現在吾国仏教学界で先端的な位置を占めているところの石井公成博士の『華嚴思想の研究』（春秋社、一九九六年）の或る章を「一緒に読んでその感想を聞かせて下さい」と頼まれたことがあった。私は例によって気軽に引き受けたが、石井氏の（以下、煩を避けるため、石井博士というのをやめて、石井氏とさせて頂く）此の書を手に取ったのは、結局、その論文指導の前の晩になってからのことであった。

A君に指定されたその箇所、すなわち、上記の書の第五章「新羅華嚴思想展開の一側面——『釈摩訶衍論』の成立事情」に至るまでの各ページをただ繰っていただけでも、此書が、A君が熱誠を込めて推賞した通りの、卓越した業績であることは、私の直ちに感じ取ることができたところであった。その予感をもってその第五章に入り、一種の興奮と幾分かの脅威の念——すでに自分の思考能力、学問遂行の能力のものはや取り返しのできない衰えを日頃、事あるごとに痛感させられている私の、石井氏の論文が体現している若々しい力に対する一種の嫉妬と羨望の念をも含めての——を以って石井氏の力強い、鮮やかな理論展開を追いはじめた私は、しかし、程

なくして次の如き箇処に行き当り、一瞬、その足を停めたものであった。

【引用一】次に『釈論』では一切の根拠とされている「性徳円満海」の語については、『五教章』に「性海円明」「性海具徳門」などの類似した語が見えるほか、『金剛三昧経論』にも興味深い記述がある。

経曰、如是一事通撰六行、是仏菩薩般若海。

論曰、如是六位所有諸行、皆是一覚之所撰成。故言「一事通撰六行」。非但菩薩帰此本覚、諸仏円智同帰此海。故言「是仏菩提薩般若海」。

『金剛三昧経』が般若海をもって諸仏の根源としているのは、般若を修行や菩提の根本とする般若經典の伝統にしたがったものだが、元暁の「諸仏の円智も同じく此の海に帰す」という表現は、(2)と(5)を思わせるところがある。(石井氏上記書、三六九頁、傍点津田)

因みに、石井氏がこの「(2)と(5)を思わせる」と言われたその(2)と(5)とは、『大乘起信論』に対する龍樹菩薩の造になる註釈書と称するものの、現実には元暁(六一七—六八六)以後に新羅仏教圏で製作された偽典であるところの『釈論』すなわち『釈摩訶衍論』を、「密教ないしは密教に近い独自の優越を説くものと見る従来の解釈とは正反対」(石井氏、同書、三六二頁)に、「新羅における当時の諸説の会通」、「特に『起信論』をめぐる論争をやめさせる」ことを「目的」(同、三六一頁)として作製されたものであると見做す「日本で初めて」(A君)の見解を取る石井氏が、その見解を、『釈論』の独自の思想とされるもののうち、かなりの部分が新羅の論書、あるいは新羅と関係の深い論書の中に見出される」(同、三六二頁)という、その実例を示すことによって証明しようとするその中で、ことに『釈論』が経名をあげずに『金剛三昧経』や『金剛三昧経論』の思想を

用いている箇所はきわめて多く、またそれらは重要なものばかりである（同、三六八頁、傍点津田）という事実を示さんとするその一環として、『釈論』の中心概念であるところの「不二摩訶衍」の概念の、かかる意味合いにおけるいわば出自を示すところの、ないしは、そのもととなったところの表現ないしは用語を例示せんとして、そのためにまず『釈論』自体における「不二摩訶衍」の叙述を五ヶ条に整理し、『大正大藏經』第三十二巻におけるその所在とともに示された、その(2)と(5)のことである。その五ヶ条とは次の如くである（同、三六八頁）。

- (1) 不二摩訶衍には因縁無し
(六〇二下)
- (2) 不二摩訶衍は性徳円満海であり、仏・菩薩・二乗・一切異生等を得ず
(同)
- (3) 他の法門を説かず、ただ一法を説く場合は不二摩訶衍の一法を説く
(六〇二下)
- (4) 不二摩訶衍の法は不二摩訶衍の法なるのみ。明か無明かといえば……〔沈黙〕
(六三七下)
- (5) 不二摩訶衍なる円円海は一般の諸仏に勝り、諸仏を成就す
(六六八上)

私が「一瞬、その足を停めた」その理由とは、石井氏のテキスト引用そのものなかに見出されたところの、一つの齟齬であった。すなわち、上掲の【引用一】における「論」すなわち『金剛三昧経論』における元暁の「経」すなわち『金剛三昧経』からの引用が括弧をつけて「是仏菩提薩婆般若海」として示されている以上、そのもとの「経」文、「経曰」以下の文におけるその対応部分は、少くとも、「是仏菩薩般若海」ではなくて、「是仏菩提薩婆般若海」でなければならなかった筈であろう。しかも、石井氏はその「是仏菩薩般若海」を「是仏菩薩」と「般若海」とに分け、その「般若海」に対して同引用に見られる如きコメントを附されたのである。

この、もとの文と引用との間の齟齬という最も表層的な気づき、あるいは躓きは、直ちに私をこれまた最も表

面的な不審へと導いた。

この「薩婆若海」（元暁の「薩般若海」という癖をやめて本来の「薩婆若海」という表記を用いるが）という語は、三十年來の私の座右の書である（岩波文庫版の）『摩訶止観』によって、そして、私が過去にその「和訳」をさせられたことのある弘法大師空海の『秘密曼荼羅十住心論』の中における（『摩訶止観』からの引用を含む）用例によって、私にはすでに、いわば顔見知りのものであった。しかし、私は「般若海」という言葉には（当時の私の漢訳「般若經典」に関する知識は羅什訳の『小品般若』に限られていたのであるが）覚えが無かった（その後、『小品』は勿論のこと『小品』を調べてみたのであるが、やはり「般若海」という言葉は見出すことができなかつた）のである。それに、（これはその時の私の咄嗟の判断であり、正確には或る言い直しをしなければならぬことなのであるが）「薩婆若海」という言葉は原理的に言って大いに有り得べきものであるが、「般若海」という言葉は、反対に、その原理からして、有り得る筈が無い言葉であつたのである。

すなわち、「……海」という言い方、複合語の後分に「海」が来るこの、所謂、譬喩をあらわす持業積の場合（実はこれは『華嚴經』の、殊に「入法界品」に特徴的に表われる用語法である、というに過ぎなかつたのであるが）、その「海」に譬えられるものは、純一無相、といったものではなく、何か非常に多数の、個々の、そして同種類のもの集合体なのであつて、であるからそれは、必ず「海の如くに広大な……の世界」と訳さねばならない筈のものなのである。したがつて、この「海」という語は（それは、この「入法界品」的な語感からするならば、という補足をしなければいけなかつたわけであるが）そのような個々性や形相性をもたない般若（波羅蜜）を前分とする複合語の後分に来る筈がないのである。もちろん、「般若經典」において、般若（波羅蜜）を海に譬える例は見出される。それも、かなりの頻度において見出される。しかし、その場合は、その譬喩の性格が少し違う。前者、「入法界品」的持業積における「海」が直喩（simile）であるのに対し、後者は隱喩

(metaphor)なのである……。

私は座を起ち、書棚から『大正大藏經』の卷第九を下ろして『金剛三昧經』の当該の箇所(三七上一行)を閲した。それは案の如く、「是仏菩薩般若海」ではなく、いや、「是仏菩提薩般若海」ですらなく、「是仏菩提薩婆若海」であった(後刻、『金剛三昧經論』を閲したが、その結果、「薩般若海」という表記は元暁の単なる癖であると判断された)。私は即座に判定したものである、要するに石井氏はテキスト引用において二重の間違いをされたのである、そして、自分のその誤引用に気づくこと無く、この「般若海」という、内容的にはともかく、現実にはテキスト上には存在しない言葉に関して、『金剛三昧經』が般若海をもって諸仏の根源としているのは、……」というコメントを附されたのである、と……。

また、そのコメント自体、一見して私を困惑させるに充分のものであった。石井氏が無造作に発しておられる如きその一語一語が、不敏な私を深く考え込ませるのである。例えば「根源」という言葉である。私はその時点で『金剛三昧經』それ自体が石井氏の言われる「般若海」を「諸仏」の「根源」としているのか、それともいいのかが判断がつかなかった(今時点ではしていると考えが……)。しかし、この場合、石井氏は最初から元暁の『論』に視点を定め、そこで元暁が「諸仏円智同帰此海」と言ったことを『經』が「般若海」を「諸仏の根源としている」とする石井氏自身の『經』理解の支えとしておられるのである。しかし、「諸仏」が「此海」に帰すというなら、この「此海」は「諸仏」の「根源」・アルケーではなく、当然、帰趨、帰処(まさに『摩訶止観』の問題の箇処にいう「帰大処」)、すなわち、テロスである筈であろう。

一般にわれわれが仏教のこの種のテキストを読んでその内容を理解しようとするとき、われわれは、意識するとなしなくとに関りなく、必ずそれを自らの既に有している〈世界〉の枠組みに当て嵌めて理解する。そしてその場合、その枠組みは、必ず、人間の側の行為(行)の出発点と到達点、あるいは、その人間の行為を媒介として

内容的あるいは質的に変容・変化する世界の、その変化の開始点と終極点によって画定される。このアルケーとテロス混同することはあり得ないし、用語を勝手に変換することも許されない。しかし、これは解釈ということの初歩的原則であり、石井氏がこの程度のことでも混乱しておられたとは、いかにしても考え難い。では、石井氏は自覚的にその帰する処が「根源」なのだ、と言われたのか。それに違いない。しかし、そうだとすると、これは容易ならぬことが言われたことになる……。

面倒であるから私自身の枠組を用いて言おう。私は仏教というものが、首尾一貫して一種の〈二世界説〉の枠組みに従ってきたのだと理解している。すなわち、われわれの棲むこの現実世界（それを㉔世界とする）と、それと対応する理念的な、あるいは超越的・実在的な、さらに言えば浄土的な世界（㉕世界）の Zwiſfalt（不二の同一）が、私が考える仏教の〈世界〉の共通の枠組なのである。そして仏教の思想史は、現に、この不二と不二の間の引き合いと反発との互回的な交替の過程としてある。

この〈仏教二世界説〉の図式に適用するならば、石井氏の言わんとされていることは次の如くなる筈であろう。「諸仏」は本来、その㉕世界たる「般若海」（この言葉それ自体は『金剛三昧経』中にも、¹一箇処、見出される、但し、或る誤用に於て、であるが……）に存在している。見方（または言い方）を変えるなら、この場合の㉕世界、それこそがこの語の正しい用法における「薩婆若海」すなわち「薩婆若海」なのであるが、それは、それら多数の、あるいは無数のそれら諸仏の総体（この意味の mandala という語はすでに『華嚴経』『入法界品』において使用されている。そこにおける㉕世界は『六十華嚴』の訳語で「普賢行道場」、原語において samanta-bhadra-caryā-maṇḍala、すなわち「普賢菩薩の行の総体」なのである）が海、の如くに広大なその㉕世界をなしている、ということなのである。

それら諸仏はその㉕世界を出でてわれわれ人間のこの㉔世界に來り、われわれ人間、すなわち「衆生」を「度

して、⁽²⁾再びその自らの本処・「根源」たる「般若海」、実は「薩婆若海」に帰入する。しかも、『金剛三昧經』自体の言葉によるならば、「引諸情智。流入薩婆若海」、すなわち、自ら教化したわれ人間を引具して、われわれ人間ともども、その薩婆若海に帰するのである……。因みに、これは、私が石井氏の〈帰処なるが故に根源である〉という（意味になる）言表の意味可能性を形式的に敷衍したまでのことであるが、このとき私の念頭にあったものが、上に触れた『摩訶止観』の「帰大処」、即ち同書卷一の下、第一章たる「止観大意」の第五項であるところの、次の如き文であったのである。

【引用二】今更に総別に旨帰を明さば、諸仏は一大事縁の為に世に出現し、種種の像を示して咸く衆生をして同じく法身を見せしめ、法身を見已って仏及び衆生俱に法身に帰す。また仏は種種の法を説いて咸く衆生をして如来の一切種智を究竟せしめ、種智を具し已って仏及び衆生俱に般若に帰す。又仏は種種の方便・神通・変化を現じて諸の縛をして解脱せしむ。一人をして独り減度を得せしむるのみならず、皆如来の減度を以てこれを減度す。既に減度し已って仏及び衆生俱に解脱に帰す。大経に云く、「諸子を秘密藏の中に安置す、我も亦久しからずして自ら^{みづか}其の中に住せん」と。是を総相の旨帰と名く。⁽⁴⁾（傍点津田）

しかし、これは問題の第一歩にすぎない。問題は次々に、しかも自動的に、要するにそれからそれへと、出てくるのである。試みにそれらを箇条書的に列挙してみよう。

(1)元曉はあくまで、まず「菩薩」がそれに帰入するのであり、それら菩薩のみならず「諸仏円智」も同じくこの同じ「薩般若海」に帰入するのだ、と言っているのであるから、「般若海」、本当は「薩婆若海」は「諸仏の根源」であるよりも、むしろ「諸」菩薩と諸仏の根源」なのである、と言われなければならないのではなかった

か。

(2)すなわち、その根源もととしての「般若海」には、本来、「諸仏」のみならず「諸菩薩」も居たのではないか。(因みに、このことは『八千頌般若』から『華嚴經』「入法界品」への、多分直接的な展開(5)に関連する或る最重要のコンテクストに関連してくる……)。

(3)それら①世界に居る、「諸仏」または「諸菩薩」がわれわれのこの②世界に来て、われわれ「諸情智」(前出)を「引いて」その③世界に帰入せしめるのだとすると、「諸仏」のみならず「菩薩」にも二種類のものが存在する、ということなのであろうか。なぜなら、それら(諸)菩薩に勧発されて菩提心を発し、六行を行ずるわれわれ人間も菩薩なのであるから……。

(4)しかし、われわれ人間には本当に文字通り『金剛三昧經』のいう六行の過程を堅に履んで、「等覚」からさらに妙覚の位に入る、要するに本当に仏になる、成仏するということが要求されているのか。例えば上に引いた『摩訶止観』の「帰大処」の文でもわれわれ衆生はその仏によって「如来の一切種智を究竟せしめ」られ、その一切種智を具し已ってその仏と俱に「般若に帰す」と言われている。一切種智とは、(その実態がいかなるものであるかは知らず) 仏教の常識では仏・如来になる、ことに他ならない。しかし、われわれは自らこの様な常識や建て前にとどまることが出来るのであろうか(そのような成仏の図式を自ら信じ、他人に説いて信じさせることができるのであろうか)。しかもわれわれは、既に、われわれ自身の成佛、歴史上のブッダが到達したと信じられているその無上正等覚を自らも達成しようという立場が、大乘佛教が自己を主張し得るための前提に過ぎなかったのだ、ということを知っているのである。

(5)もしかしたら、この階段の仏教は、自ら一切種智を究竟する、即ち、無上正等覚を達成する、という大乘佛

教の建て前を表向きは保持しつつ、その裏においてその一切種智を文字通り具足し、究竟するのでなく、その一切種智の領域即ち「薩婆若海」(一切種智の原語は sarvākārajñāta であるが、この語は『小品般若』に於ては最後に一回現われて「薩婆若」と音写され、『大品』対応の『二万五千頌般若』に於ては、多分、一千回以上現われ、ほぼ二対一の割合で「一切種智」と訳され、また「薩婆若」と音写される)に入ることをその宗教理想とするようになっていたのではないか。

(6)すると、【引用一】における『金剛三昧經』の「如是一事通撰六行」の「六行」を元暁が「始從十信乃至等覺」と言うときそれが与えるところの、誰か一人の人が信から始めて六行の段階を豎に、一貫して(これが「通」という文字の通常の語感であろう)修して妙覺に至る、という印象をその大乘の表向きの立場として、本当はその「薩婆若海」というものが六行のそれぞれを共通に、それぞれ直接的に「撰」している、逆に言うならば石井氏が列挙された『釈論』における「不二摩訶衍」の五ヶ条のうちの(2)にいう如く、仮令われわれが「異生」凡夫でも本来それに「本覺」的に撰せられており、そのことを知るだけで、或いはそのことを信するだけでそこに直ちに証入できる底のものである、という風に読むべきであるというのであろうか。

(7)すると、ここに出来るのは、その「薩婆若海」というものが、「行の出発点」(メルクマールb)と到達点「メルクマールa」によって画定されるその〈世界〉の枠組みにおいて、誰か或る人の信という条件における行の出発点(メルクマールb)において一気に、要するに無時間的に、そして、完全な完成態において現成する、という大乘仏教の、いや大乘仏教以来のといべきか、空なる〈世界〉の現成の原則である。そしてもう一つ、これまた大乘以来の原則として、その〈世界〉は、その人一人の行の持続によってその存続を支えられる。因みに、その〈世界〉のこの空なる機制(それはごく最近の私の用語をもってするなら、いまだヘレヴェルIIの空性)なのであるがは、その〈世界〉がすでに、人格神的な絶対者、要するに神(傍点つきの神、不定冠詞つきの

神、ドイツ語でいうなら、ein Gott)の理念の下にある、ということの意味している。上引の『摩訶止観』の「如来の一切種智」という言葉を逆用するなら、その〈世界〉、「薩婆若海」とは、すでに巨大な、宇宙大の神たる如来の内実、ないしは、如来そのものなのである。

(8)すると、ここで最終的な（と私が考えている）問題が出来る。それはこの仏教、今われわれが問題にしている仏教が、『大乘起信論』が「大乘以後」(mahāyānōtara)を標榜する『究竟一乘宝性論』を直接に承けて成立した論書である（と私は理解している）ことからして当然のことであるが、すでに大乘仏教ではなくて、〈大乘以後〉の仏教である、という事実から必然的に生起してくるところの、〈大乘以後の仏教〉における行の問題、石井氏自身の表現を借りるなら、「如来蔵思想に基づく」「実践」（次出）の問題である。その問題、すなわち、〈大乘以後〉の、「如来蔵思想」的、「本覚」思想的な有——それはすでに大乘仏教的な空ではない。それはわれわれ人間の側の条件から超越的に、それ自体で本初より存在している有なのである——としての如来界 (tathāgatadhātu)の現前をその直接的な前提（A命題）として、それと「しかも」という繫辞を介して同在中最終的な〈弁証法〉を形成する命令法をわれわれ自身の現実の生という場面においていかにして、いかなるものとして画定するか、という問題、それが仏教学の終極をそれぞれに荷負している筈のわれわれ仏教学者に共通するところの最終的な問題である筈であろう。

(9)では、石井氏が

【引用三】『如来蔵私記』『如来蔵経疏』の著者である円光は、『起信論』の教理と占いの法を結びつけたこの『占察経』のうちに如来蔵思想に基づく、簡便な実践法を見出したのであろう。（石井氏同書三六四頁、傍点津田）

と言われたとき、石井氏自身はその「如来蔵思想」の〈世界〉をどのように表象し、その〈世界〉の内におけるわれわれ人間の、「簡便」ならざる、本質的な「実践」をどのようなものとして想定しておられたのであろうか。私は或る種の鋭い関心をもって、その最終的な問題に関する石井氏の考えを知りたいと思ったのである。

私のこの関心ないしは期待は石井氏のコメントの後半、すなわち、「般若經典の伝統」は「般若を修行や菩提の根本とする」という言明に至っても持続した。なぜなら、この「般若經典の伝統」はともかくとして、少くとも「般若經典」の尖端である『八千頌般若』における行の本質を、私は〈不生、しかも、隨喜廻向〉という、すでに〈弁証法〉的であるところの枠組の中で捉えるのであるが、この不生 (anutpada) ということ、すなわち、人間ないしその人間の世界 (B世界) の根柢的な肯定、しかも、隨喜廻向、すなわちそこ (B世界) における誰か或る一人の人間の投企、A世界の理念の投企 II 行によって B A 両世界の Zwielfalt なる〈世界〉の現成と存続があるのだ、という構造、言い直すなら、現に有り、そしてそれ自体として有る世界が、しかも、われわれ人間 (凡夫・異生であつてもよい筈の人間) の一人一人とのそれぞれに一对一の、絶対的な関係において有るのだ、というその、多分究極的な構造において、〈大乘以後〉の、いふなれば凡夫乗の仏教 (それこそが、今日を生きるわれわれ自身の仏教である筈なのであるが) の枠組はすでに確保されているのであり、その場合、石井氏が「般若を修行の根本とする」と云われたその言葉は、その「不生である」とする『八千頌般若』における根本的な設定が、その世界 (人間の世界、B世界) の有、ゴータマ・ブツダによってそれこそが「無明である」と道われたその有を、「般若波羅蜜である」と逆転的に、全肯定的に把握直したとこと事態的に同一なのであり、したがって、般若波羅蜜はそこ (〈不生、しかも隨喜廻向〉という命題) における〈弁証法〉的な行の直接的な前提をなしている、そういう意味で般若波羅蜜がそこにおける修行の根本なのである、という意味に理解することが可能であるからである。因みにブツダの宗教にあつては無明として専ら否定・超克の対象であつたその世界の

有が般若経において般若波羅蜜として一転して全肯定された、というときのその肯定の根拠は、この般若波羅蜜が、多分彼らの意識を超えて、上に述べた神としての如来の生命的な実在性として受けとめられていたこと以外にはあり得ない。般若経典にはしばしば、「般若波羅蜜は諸如来の母である」という表現が見られる。『小品』の表現によるなら「般若波羅蜜能生諸仏」⁽⁹⁾、「般若波羅蜜出生諸仏」⁽¹⁰⁾という如くである。これらの例からして石井氏はさきに論じた如き「諸仏の根源」という言葉を用いられたのであろうが、その場合の「諸仏」は、この隠れたる如来、言ってみるならばヘレヴェルⅢの如来を法身仏としたときのヘレヴェルⅡの(根源としてのA世界に本来存在しているところの)ないしはヘレヴェルⅠ(人間が修行して成るところの、もし成れるなら、ではあるが)の諸仏である、ということになるであろう……。

しかし、石井氏の一語一語に対する私のこの様な沈潜(理解可能性の追求)は、そこで一頓挫をきたし、その頓挫によって私はその沈潜から我に返ることになった。その頓挫の契機をなしたものの、いわば、私を躓せたところのものとは、石井氏が元曉のいう「諸仏円智」を「諸仏の円智」と依主釈に読んでおられることであつた。

これは今更論ずるまでもなく、「しょぶつ・えんち」と持業釈(同体の依主釈)に読まねばならないところのものである。漢文だけからいうなら、この場合の「円智」は「完全な智慧(円智)⁽¹¹⁾を有するもの」という有財釈でそれが「諸仏」と同格をなすのであるが、私がただ一つ知っているこの語のサンスクリット対応語を以ってするなら、「田智」とは、*maññā sarvajña* (一切智者、すなわち仏)に他ならないのである。それに理屈からいっても、そのコンテクストの前半において菩薩がそれに帰するのなら、「同じく」それに帰するものは「円智」、すなわちその完全なる智慧そのものではなくて、その智慧を有しているものたる「諸仏」でなければならぬ筈のものであろう。

しかし、私が石井氏のこのケアレス・ミスに拘泥したのは、石井氏がこの種の誤りを犯されたということ

よってではない。それは、私が過去にそれと全く同じ誤まりを犯しており、永い間それに気づかず、それがここに来て、ふとした契機においてそれに気づき、我ながら多少残念に思っていたところであったからである。それは、龍猛菩薩造、不空訳とされる『菩提心論』、具名『金剛頂瑜伽中発阿耨多羅三藐三菩提心論』の中の或る極めて重要な箇所——その『十住心論』においてその箇処に一切触れなかった弘法大師空海が、コンパクトさを要求されている筈のその略論たる『秘蔵宝鑰』の、しかもその帰結の部分においてそれを突然、しかも長大な引用において引用した事実には私は大きな秘密 Geheimnis の存在を感じ、そこに私自身の日本仏教思想の思想的理解の起点アルケルを設定するのであり、それ故、この数年来私はしばしばその箇所に言及してきたのであるが——に出てくる「諸佛大悲」という言葉である。これは当然「諸佛円智」の場合と全く同じに「しょぶつ・たいひ」と読まねばならず、また、事実、この数年間私は常にそのように読んで来たのであるが、ところがその数日前、私が十年前に書いたもの(13)を読み返したところ、私はそこにおいて「諸佛の大悲」と読んでいたのである。

しかし、この小さな躓きは私に翌日の義務を思い出させた。私はすべての想念を捨て、とにかく此章(第五章)を読み切ることだけを考えて、強引に読み進んだ。しかし、次の如き箇処に来たとき、私は再び足を止め、今度は本当に立ち止って考へ込まざるを得ないことになったのである。

【引用四】 また、諸仏が根源としての円円海に得せられるという点については、右の『金剛三昧経』の引用のすぐ後に見える「是仏菩提薩般若海」という語について、

非但菩薩歸此本覺、諸仏円智同歸此海。故言「是仏菩提薩般若海」。

と元曉が解釈しているのが注目される。「諸仏の円智」がともに帰する「此海」とは『金剛三昧経』が説く「仏菩提薩般若海」のことであり、元曉は「般若海徳の諸仏」は一般の諸仏に勝るなどと説いているのではな

い。ここでも般若こそが仏を生み出す源であるとする原則が貫かれているのである。(石井氏同書、三九二頁、傍点津田)

石井氏のこの行文は率直に言って私を驚かせた。私が驚いたのは、まず、今回は石井氏が『金剛三昧経』の「是仏菩提薩婆若海」を、前回の如く「是仏菩薩般若海」としてでなく、(依然として薩婆若を薩般若としてはいらぬもの)一応は正しく、「是仏菩提薩般若海」と引用しておられたことであった。私には、同一の論文の中に同じテキストの同じ箇所と同じ言葉が、しかも行論の帰趨をも左右しかねない重要なタームとして前後二回に亘って引用され、それが同じく誤引用されたにしてもその後二回で同じ誤まりが繰返されたのであるならまだ納得が行くのであるが、前回は誤引用されたものが今回は正しく引用され、しかも引用者自身によってその後齟齬がついに気づかれることがなかったということが、俄かには理解しかねることに思われたのである。

しかし、私が眞に驚いたのは、石井氏がその前の引用の場合には「是仏菩提薩婆若海」を(提の字を読み落として)「是仏菩薩般若海」と誤読したが故に、ごく自然にその「菩薩般若海」を「菩薩」と「般若海」とに切り分けて「般若海」という言葉を取り出したのに対して、今回は一応正しく「是仏菩提薩般若海」と読んで、それを「……菩提薩」と「般若海」とに切り分け、さらにいうならば「薩」と「般若海」とに切り分けて、その「般若海」から「ここでも般若こそが仏を生み出す源であるとする原則が貫かれている」という言表を導出しておられたからであった。前回の場合は、その誤りをごく自然のものとして納得することができた。しかし、今回は、われわれは、どうしても石井氏に対して、では、あなたは「菩提薩」という言葉をどう理解されるのですか、あるいは、「菩提」から切り離され、さらに「般若」を切り離されてひとり存在する「薩」という字の意味をあなたは どう理解しておられるのですか、と問はざるを得ないであろう。

しかし、一体何が明敏なるべき石井氏にこの様な読み間違いをさせたのであろうか。それはどのように考えても、要するに石井氏のコンピューター（これは言うまでもなく譬喩的な意味において言うのであるが）に何らかの理由で「般若」という言葉は登録してあったが、「薩婆若」という言葉が登録されていなかったから、という以外にはないであろう。元暁の癖に引かれて『金剛三昧経』の「薩婆若」を一たび「薩般若」と読んだら最後、それを間違って「是仏菩薩般若海」と読もうと一応は正しく「是仏菩提薩般若海」と読もうと、石井氏のコンピューターはそこに同一の「般若海」というデータを読み取る他はない。そしてそれが「帰処（テロス）なるが故に根源（アルケー）である」という予め組み込まれている回路を介して元暁の「諸仏円智同帰此海」と重ね合わせる時、そこには自働的に「般若は諸仏を生み出す根源である」という命題が、それが現実には本来いかなるものであるべき事態をいかなる制約においていか様に表現しているものなのか、という本質的な解明とは無関係に、いや、多分、その様な解明をそれ以上必要としないことを保証されたものとして、そこに表示されるのである……。

しかし、この様に考えてくると、石井氏のこの、それ自体は一見些細なものであるが、それが石井氏が随処に開陳される包括的なコメント一般に対する信頼感を損ないかねないという重大な結果を招く、という意味でまことに割の合わない読み間違いにもしも責任というようなことが言われ得るとするなら、石井氏に先立って「薩婆若」という言葉をそれとして認識し、仏教学のデータ・ベースにきちんと入力することをしておかなかったわれわれもその責任の一半を負わなければならない、ということになるであろう。それに、この「薩婆若」という言葉は、一旦それと気附いてみれば、それ自体まことに重要な言葉であったのである。この言葉の原理的な理解を欠くならば、われわれは恐らく「般若経典」の本質的部分を十全に理解することは出来ないであろうし、それ以後の大乗仏教の展開、さらにはその大乗から〈大乗以後〉の仏教への展開の本筋を一貫する原理性において理解することは困難であろう。またひるがえって、「般若経典」の出現がそれに対する、それ自体「驚き怖れる」に

足る革命、彼ら、自身の言葉で「第二の転法輪⁽¹⁴⁾」であったところの〈ゴータマ・ブッダの宗教〉に関するわれわれの理解——それを逆方向からするなら、「大乘の起源」をその理念的な本質において理解することになるわけであるが——が原理的であることも困難であろう。そこで私は遅れ馳せながら、一つの計画、現在の私に出来る限りの範囲で「薩婆若」という概念に関する叙述を行っておこうという計画をたてたのである。

これは勿論、私にはそれができる（他の人々には出来ない）という自負から出たものではなかった。実は私自身、これまでその「薩婆若」という言葉を格別に意識しないで来たのである。それがまさにこの二、三時間前、石井氏の「般若海」という不思議な誤読を契機として一気に私の問題意識の上に浮上してきたのである。しかし、なぜその様なことが起り得るのか。それは他でもない、この「薩婆若」という言葉それ自体は格別に意識していなかったにせよ、この「薩婆若」を包括してそれを原理的に支えている事態そのものは、私の仏教学の出発点^{アウグスト}から今日に至るまで一貫して私の関心の対象でありつづけてきた、いや、より正確に言うなら、その都度に変りゆく私の関心の対象が常にそこにおいてそれぞれの形をとってくる一貫した解釈の基盤ないしは枠組みとして働き続けてきたものであったからである。

その枠組みとは、既に触れた〈二世界説〉のことである。これは、その先行形態としては〈世界〉概念を、サンスクリット文法の規則を応用して〈中性単数の dharma〉という言葉で指し示し、その〈世界〉の存在論的基層としてのその〈世界〉の有、いわゆる Sein を同じく〈女性単数の dharma〉、その〈世界〉の内実をなしている個物的な存在者、いわゆる Seiendes を〈男性複数の dharma〉という言葉で標示して、この〈世界〉の存在と存在者、本体と形象の二層を〈両極構造〉において捉えて〈中性単数の dharma の男性複数の dharma と女性単数の dharma の上下の両極構造〉とし、さらに〈女性単数の dharma〉を〈無明と明との、横の両極構造〉で捉える、というものであった。そして、さらに私の仏教学が自称〈開放系の仏教学〉に移行した後には、

この〈世界〉・〈中性単数の dharma〉を包摂するところの、言い方を変えるならその世界を自らの「身体性と生命」⁽¹⁵⁾とするところのいわゆる Panentheismus (万有在神論) 的神を〈男性単数の dharma〉としてその上に加えることになったのであるが、私が〈二世界説〉的枠組みというのは、この〈女性単数の dharma〉の〈無明と明との横の、両極構造〉(それは〈男性複数の dharma〉と〈女性単数の dharma〉が〈世界〉の表層と基層として上下に重なるから、成り行き上、「横の」と表象されざるを得なかったものであるが)を九十度回転させて、堅に、やはり一種の両極構造、より適切には Zwielfalt なる㊸と㊹の上下両世界としたものであり、そこにおいて「薩婆若」とは、その㊸世界、われわれ人間がそこに棲む㊹世界に対して、それとは理念的に、ないし、実在論的に対応するところの超越的な㊸世界を指し示すものであったのである。

私はこの様な意味において「薩婆若」という概念の叙述を、ただ今回はそのスタイルと紙幅に関しては執筆者の好みにまかせるという寛容な編集方針に甘えて、これまで私の書くものが往々にしてただ紙幅の制限の故にそうならざるを得なかったところの断言的な調子を避け、出来うるかぎり読者(幸いにして読者があるならば、ということであるが)の納得を得られるような、堅実な、行きとどいたかたちにおいて行いたいと考へ、そのためには先ずテキストに立ち戻り、そのテキストの上に「薩婆若」という言葉の現実を再確認してゆく作業から始めよう、実際には『小品般若』における「薩婆若」の用例を『八千頌般若』の原語と対比させてその意味可能性を一々に画定し、それを『六十華嚴』『入法界品』における同じ「薩婆若」の用例と対比し、その descriptive な一覧表を作ってそれをその内容として此度定年退職される杉山二郎教授に献呈する「論文」とさせて頂だこうと考えたのである。すなわち、当初の計画における「薩婆若の原語とその意味」である。

第二章 問題への取り組みの前提として自覚されるべき思想史の原理という問題

私は早速その作業にとりかかり、日々の縁務に防げられつつも、その範囲を『小品般若』に拡大して、少しづつそれを進行させた。また、それと並行して石井氏の著の当該の章（第五章）を繰り返し読み、また、私自身の中国仏教思想史に関する知識と漢文を読む訓練ないし能力の欠如に苦しみながらも、少しづつ他の章にもその読みを拡げた。ところがこの作業及び読みが進行するにつれて、私の興味は徐々にその当初計画の作業から離れ、私本来の興味に引き戻されていったのである。

それは、次のようなことであった。すなわち、『小品般若』とか『小品般若』とか、『小品般若』とか、さらには旧訳の『華嚴経』「入法界品」とか、その種の個々のテキストの表面に現われている「薩婆若」という言葉の原語を対応するサンクリット・テキストの上に特定し、また逆に同じサンクリット語から漢訳に立ち戻って「薩婆若」との同義語（その代表格が後章で問題にする「一切智」という訳語であるが……）を特定し、それらに共通している意味可能性をそれぞれのコンテクトの中で画定してゆくというこの事実的な作業は、必ずそれに循環論的に先行してすでに私自身によって所有されているところの、それら「薩婆若」とか「一切智」という個々の言葉を包括している原理的な枠組みの中で行なわれるのであるが、その枠組みそれ自体はそれら「薩婆若」とか「一切智」等の言葉が直接的にそれに関わるものであるところの各々の体系（例えば『小品般若』の体系とか『小品般若』の体系とか、さらには『華嚴経』「入法界品」の体系という意味での……）のそれぞれの〈世界〉事態を越えてそれらの共通の根柢をなすところの、一つの、根源的・終極的な事態にその根柢を有っているのである。

この、根源的・終極的な事態とは、いうまでもなく、私がこれまで機会あるごとにそれを表明してきたところの、『リグ・ヴェーダ』のあのあまりにもよく知られた「プルシャの歌」（一〇・九〇）におけるプルシャという

事態、ないしは、そのブルシャの觀念をその最初の自己告知としてその背後に隠れて存在しているところの人格神的な実在者、要するに神（それを私は、私の自称〈開放系の仏教学〉の原理として〈開放系の神〉と称するのであるが……）の事態である。これは十数年来の私の根本的な想定もしくは確信なのであるが、仏教の思想史はゴータマ・ブッダから遙かに先行して与えられているこのブルシャの概念枠を踏み越えることなく、一貫してその枠内で展開してきたのであり、そして、それはその終極もしくは尖端においてわれわれに対して直接に、そのブルシャないしはブルシャの背後に存在しているその神の思想を、開示するのである。私は私自身が仏教学者であるというその自覚において、そのようにしてその仏教の思想史の尖端において私に開示されてくるそのブルシャないしはブルシャの背後の神——それを仏教徒ならば〈如来〉と言つてよいわけであるが——の思想を、仏教の個々の現実的な体系ないしはその思想それぞれの制約を超えて、無制約的なレヴェルにおける、あるいは、終局的な、という意味における仏教の思想とするのである。

したがって現時点における私の仏教学の関心は、専らすでに私に開示されているかぎりにおけるその思想の眞実性を、現実の仏教学という実証性の基盤からして再確認すること、現実には、それら個々の体系がどのような制約においてこのブルシャの概念枠を反映しているのか、それらの体系におけるそれぞれに特有の人間の理念（それがそれぞれの体系における行の現実形態の背後に存する行の本質の問題になるわけであるが）がそのブルシャないしはその背後に隠れている神Ⅱ〈如来〉の本性（その神Ⅱ〈如来〉は愛・慈悲の存在なのか、それとも……）とその存在とがわれわれの生に及ぼす規定性のどのような制約における表明であるのかを検証する作業、別の言い方をするなら、それら個々の体系がそれらに特有の〈世界〉の理念と行の觀念においてその時々ブルシャの概念枠のどの空欄をどのような内実をもってどの様に充填するものなのであるかを検証する作業としてあったのである。この関心は私にとって常に緊急（urgent）のものであったのであり、その緊急性がテキストの上

に「薩婆若の原語とその意味」を一々の事例において再確認し、それを叙述 (describe) するという当初の計画を押し退けて前面に立ち現われてきたのである。私は私の当初計画に少しく変更を加えた。その当初計画はしばらく置いて、この場合は石井氏の行論の導びきに從つてみようと考えたのである。

しかし、何故、「石井氏の行論の導びきに從つて」なのか。私はどのようにその石井氏の導びきに從つて進むというのか。ここに一つ、予め確認しておくべき問題が存する。それは此の石井氏の著『華嚴思想の研究』を一貫している筈の石井氏の思想史再構成の原理、さらに云うならば、その原理よりもさらに根本的なものとしての、思想史を再構成しようとする上で、石井氏の精神とでもいべきものと、私自身のそれとのタイプの違いの問題である。あるいは、私自身の思想史再構成の原理が、なぜ、私に「石井氏の行論の導びきに從う」ことを許容するのか、あるいは要求するのか、という問題である。

まず、石井氏の思想史再構成の原理ないしは精神とはいかなるものであるのか、という問題であるが、私は当初、それを富永仲基式のもののではないであろうか、と想像したのである。因みに、私は原理的な思想史の最初の提示という点において『出定後語』の有つ決定的な意義を認めるには何ら吝かではないのであるが、その原理、いや「加上」というその原理の内発的な動機、いわば原理の原理と、それをその様に想定した富永の精神に對しては、かねてより批判的であつたのである。

私が石井氏の思想史再構成の原理ないしは精神を、当初、富永式のものではないかと疑つた理由は、さし当り二つであつた。一つは、石井氏がその行論の或る箇処(石井氏前掲書、三六九頁)でその「加上」という言葉を、一種否定的な、シニカルな感じにおいて使つておられること、そして、もう一つは、すでに触れたごとく、石井氏が同書第五章の主題である『釈摩訶衍論』(『釈論』)の作者の「本来の意図」を、「新羅における当時の諸説の会通にあつた」(石井氏、同書、二六一頁)としておられることである。この「会通」という動機づけは、それ

が「本来」のものとされている以上、原理的に富永式の範疇に入るのである。またその「会通」ということに關しても石井氏の口調にやはり否定的な、シニカルなものが感じられるのであるが、その一例として、石井氏の次の如き立言がある。

【引用五】 ……と結んでいる。結論は常に会通なのである。これを逆に言うと、このような形式を守る限り、すなわち、経論の引用という形をとり、会通の言葉でしめくりさえすれば、どのような主張をしても許されるということになる。『釈論』はこの自由を十分すぎるほど活用し、自らの特異な主張を思うまま展開しているが、このことは、会通は単なる手段にすぎなかった、ということの意味しない。（石井氏、同書、三三八五頁、傍点津田）

「会通」は『釈論』作者にとって単なる手段にすぎなかったのである、と言われたのであったなら、石井氏はその精神を私に富永式ではないか、と疑われることを免れたのである。もう一つ、少し長くなるが、ついであるので、そして、後に論ずる本稿の主旨とも関わるものである。石井氏が「加上」という言葉を使われたその箇処を掲げておくことにしよう。（それは【引用一】の直前にくる箇処で、同じく、『釈論』の「不二摩訶衍」の概念を五ヶ条に要約した、その要約に關連するものである）。

【引用六】 一方『金剛三昧經』および『金剛三昧經論』では、五種の境地を説いたのち、真如について次のように述べている。

經曰、善男子、是法（真如）非因非縁。智自用故。……

薩婆若の原語とその意味・序説（津田）

論曰、此是総成円融不二。……若就一法不二之門、即因果不二、心境無別。

右の記述が『釈論』の（一）に相当することは明らかであろう。不二摩訶衍は『起信論』が説く摩訶衍を独自の観点から規定し直したものであり、つまるところは「摩訶衍の体」と言われている心真如に加上したものであるから、不二摩訶衍について説く際、『金剛三昧経』が真如について述べた部分や、その部分に対する元暁の注釈を用いるのは不思議でない。なお、元暁の釈中に見える「円融不二」の語は、右の引用の少し前で『金剛三昧経』自身が用いている。（石井氏同書、三三八頁以下。傍点津田）

では、富永仲基の精神に対する私の批判とはどのようなものであるか。これまた本稿の行論を導く上で重要なモチーフをなすものであるので少しく触れておくことにしよう。私の批判には二点がある。批判の第一の点は、思想史の内にある、いわば仏教の思想的な展開の、その展開を荷った人々の人間的動機に関する富永の見方の問題、要するに富永の人間観の問題に関して、そして第二は、「加上」という原理そのものに関して、である。

まず、第一の点に関してであるが、富永の思想史形成の原理は、いうまでもなく、その「加上」である。その「加上」という原理のさらなる原理は、富永の考えるところ、思想史の内において思想史を荷負している当事者が、自らの現前にある他者の説に「勝」たんとする、まさに人間的な、余りにも人間的な心である。『出定後語』の冒頭の部分から象徴的な引用をしておこう。

【引用七】 衛世師外道、仏の前に在ること八百年、これ最も久遠。その最も後に出づる、……非非想をもって極となす。……空処・色界・欲界・六天、みなあひ加上してもって説をなせり。……故に外道の所説非非想を

もって極となす。釈迦文、これに上せんと欲するも、また生天をもってはこれに勝ちがたし。ここにおいて、上七仏を宗として、生死の相を離れ、これに加ふるに大神変不可思議力をもって、示すにその絶えてなきがたきをもってす。乃ち外道服し、竺民帰す。これ釈迦文の道のなれるなり。⁽¹⁶⁾(傍点津田)

仲基のこの行論は、端的に不当である(当たっていない)。ゴータマ・シッダールタは当時のバラモン哲学者たちや外道の教師たちに「勝」たんがために将来の王位や妻子を捨てて出家したのではない。彼をして此世界的、人間的所有の一切を放棄して出家へと決断せしめたもの、そして、それを実行せしめたもの、それは蓋し、苦をその必然の現相とするところの総じての人間の生というものの意義への問い以外の何者でもあり得なかつたであろう。そしてこの勝れて哲学的な問いが、彼にとっては urgent であった、ということなのである。もちろん、現実はこの urgency の内実をなしたもののうちの大きな部分には、近い将来に予見された小国・釈迦族の滅亡と、それに対して釈迦族の王として対処せねばならない、という歴史的な、そして、個人的な運命 (Notwendigkeit) の困難 (Not) とその転回 (Wende) の可能性への不安 (自分一個の力ではどうしようもない、だから、すべてを棄てて通世するしかない) ということがあったであろう。しかし、総じての人間存在の意義というものに対する問いが厳粛なものであることは勿論として、この、自己の世界とその世界における自己の運命に関する不安 (それが出家前のシッダールタ太子にあったとして) もまた、思想の動機として、きわめて本質的であり、厳粛である。それになによりも、ゴータマ・シッダールタは出家し、試行錯誤的に摸索を繰り返し、最終的に眞理 (彼がそれを究極の眞理であると自ら信じ得たかぎりにおける眞理) を悟った、のであるが、しかし、当初、彼は何者にも打ち勝てる筈のその眞理を外に向って宣揚して、彼らに勝とうなどとは毛頭思っていなかったのである。

〈ゴータマ・ブッダの宗教〉から大乘仏教が展開する、という場面においても、この様な意味での厳肅、ということは同じである。〈ゴータマ・ブッダの宗教〉からの大乘仏教の展開は critical——私の仏教思想ないし思想史理解のキーワードとしてのこの言葉は、A B 両項が〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉の関係にあることを意味する——なのであり、そしてその動機は、彼ら(大乘運動の当事者たち)が、ゴータマ・ブッダによって畢竟無意義なる苦である、として否定された人間存在の意義を、ブッダのその命令(それはあくまで仮言命令なのであるが)に敢えて反してでも、何とかして再び獲得しようとしたことにあるが、この人間性の動機は厳肅であり、その達成(その典型が『華嚴経』「入法界品」における samantabhadra-caryā-maṇḍala、すなわち〈普賢菩薩の行の総体〉という統一的な〈世界〉観念の最初の提示であったのであるが)は、それがわれわれ自身の思想(われわれがそれに依ってこの現実世界の内にあってわれわれ自身の日日の生を規定してゆくところの根柢の観念の体系としての思想……)であるべき筈の〈仏教の思想〉、〈仏教的思想〉への最初の展開であったという点で、決定的である。われわれは自ら大乘仏教にとどまることはできないのであるが、換言すれば、われわれにとって〈大乘以後〉の仏教は必然的なのであるが、それへの展望は大乘仏教の展開という事実の有つ思想史の意味をわれわれが了解し得たかぎりにおいて、われわれに開けてくるのである。であるから、彼らの大乘仏教の投企は、われわれ自身にとって運命必然的(notwending)な意味をもっていること、すなわち、最も厳肅なこととして見られなければならないのである。富永伸基式の「加上」の原理ないしはその原理としての〈他者に勝たんとする人間的の意欲〉は、この様な意味での思想の厳肅、われわれが思想というものを理解しようとするときの要件としての厳肅、ということには、届き得ないのである。

では、この思想史展開の原動力ないしは動機の問題を、これら巨大な諸体系の超個人的レヴェルでの問題から、例えば当面の『釈論』の作者というような個人的なレヴェルに拡大した場合はどうであろうか。これは、いわば

すでに思想史の大きな流れの中にいる個人、の場合になるわけであるが、その人の思索は必ずやすでに何らかのかたちにおける超絶的な理念——いわゆる先行理解としてその人の中ですでに何らかの形をとっているところの究極的な事態の理念——に導びかれていたのである。その人は現実にはすでに何らかの学派ないしは学統に属しており、他学派の人々と諍い、また自学派の立場に対して加上、を行なったことであろう。しかし、それは必ずや、その事態に向う理解の現実を踏まえ、その理解のあるべき方向性において、ないしは、彼にとつてすでにある超絶的な理念への更なる一步として、それを行った筈なのである。もちろん、現実場面における彼らの動機の幾分かには他者に「勝」たんとする人間的なものがあつたであろうことは否定し得ないところである。もしかしたら、それが動機のうち大きな部分を占めていたかも知れない。しかしそれが仮りに九分通りそうであつたとしても、残る一分における、自ら超絶的な眞理を求め、あるいは超絶的な眞理からの呼びかけに応答しようとする超絶的な動機——これも人間性というものの本質の一半をなすものであるから——を見落すとき、あるいはそれを敢えて無視するとき、それは思想の営為における人間というものを正しく、すなわち、リアルに見ていることにはならないであろうし、また、そのような人間の厳粛なりアリティーにもとづかない視点は、要するに単にシニカルなだけの視点は思想を観る視点にはなり得ない道理であろう、何故なら、思想とは最も本質的な意味における人間の営為なのであるから……。

批判の第二点は、「加上」という原理そのもの、いや、富永的精神（シニシズム、ないしはニヒリズム）から発想されたかぎりにおける「加上」という原理に対するものである。富永的な「加上」原理には方向性がないのである、あるいは、その原理だけを以てするならば、仏教の思想史展開の方向性を示すことができないのである。敢えて俗な表現を使うなら、〈富永の「加上」にまかせておいたなら、仏教思想史はどこへ行ってしまうかわからない〉のである。しかし、現に、仏教思想史の展開には、あきらかに、一つの方向性があるのである。

言い方を変えよう。「加上」という原理それ自体が悪いのではないのである。「加上」ということそれ自体は仏教の思想史展開の動性の内発的な原理として、全く正しいのである。「加上」はなされて当然、いや、なされなければならぬところのものなのである。しかし、問題は、それが思想史を展開せしめる当事者(今の場合は『釈論』の作者)のいかなる思想的展望にもとづいて、また、いかなる内的な(意識的もしくは無意識的な)動機にもとづいてなされるか、に存するのである。

もちろん、その当事者が意識的に「加上」を行った、ということではないであろう。その人には、まず、その人自身によって歴史的(Geschichtlich、実史的)に獲得されてきたところの〈世界〉の究極的な事象の理念があり、それに対して、その人の眼前には学派的な学統的な伝統に従って歴史的に形成されてきたその事象の理解がある。彼は彼の眼前にあるその理解に不満なのであり、その理解の歴史性(Geschichtlichkeit)を踏まえた上で、自分こそがその究極的な事象の最初の、そして、完全なる理解者であるとの自覚にもとづいて、その事象の全的な投企を行うのである(「これこそが仏教学史上この私によってはじめて把握されたところの、その究極的な事象そのものなのである」という自覚において……)。そして、この、その人によってなされた全的な投企が、それを思想史の中に置いて眺めているわれわれからするなら、いわゆる「微分的」な一歩における「加上」なのである。であるからして眺められているわれわれからするなら、いわゆる「微分的」な一歩における「加上」が、いかなる思想的な展望にもとづいて、そして、いかなる内的(意識的もしくは無意識的)な動機にもとづいてなされたかを見ることにあるのである。

この「加上」の内的動機とは、富永のいう他者^{ひと}に「勝」たんとする意欲(人間的な、余りにも人間的な意欲)ではなくて、〈世界〉の究極的な事象を投企せんとする(哲学的、と言ってよい)意欲であり、また、私のいう〈開放系の神〉、彼自身の生ける如来の呼びかけに応えんとする、あるいは、その生ける「如来を見」(後出、『金

剛三昧経⁽¹⁷⁾」んとする宗教的な意欲である。富永仲基の「加上」の概念には、その「加上」を導びくこの超越的な原理が欠けているのである。

第三章、問題の検討を現実に導びく guide としてのインド仏教思想史の展開

では富永仲基の仏教思想史の原理に対して批判的であるところの私自身は自らの仏教思想史の構想をどのような原理の上にとどのように提示しようというのか。これまた、本稿の行論の帰趨に深く関わることであるので、『金剛頂経』の展開に焦点を合わせつつ、その骨子を箇条的に示しておくことにしよう。

(1) 私の仏教思想史は〈閉鎖系〉と〈開放系〉との二段構えの構制をとる。

(2) まず、〈閉鎖系の仏教思想史〉であるが、これは〈世界〉の有・Selfの本質と構造がわれわれ人間の生に及ぼす規定性と、それに対する人間の側からの、人間性の動機からする反発という二つのヴェクトルの張り合い・緊張関係をその内発的な動性の原理として展開する。

(3) まず、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉は、ブッダが覚った〈世界の有の眞理〉、私の言葉でいうところの〈女性単数のdharmaの無明と明との両極構造〉がわれわれ人間の生に必然的に及ぼす規定性であるところの〈現法的梵行〉という行の観念を直接的に唱導する。これはこの世界(さき)に触れた(世界)から離脱せよ、という出家主義の立場、端的に人間性否定の立場である。

(4) それに対して、このブッダの絶対命令に敢えて離反してもこの(世界内)における人間的な生の意義を再獲得しよう、という人間性の動機から、大乘仏教が、criticalに、すなわち、危機意識をもって、そして、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉とは〈両立不可能、且つ、二者択一不可避〉の関係において、展開する。

(5) この critical な離反を正当化するためには、何らかの前提条件がなければならぬ。それには、当面、二つが考えられる。一つは實在論的前提、もう一つは論理的前提、である。實在論的前提とは、『般若経』の体系における般若波羅蜜という原理の設定、論理的前提とは、私のいうところの〈生のジャータカ的解釈〉である。

(6) この般若波羅蜜の設定、ということとは、ゴータマ・ブッダにおける〈女性単数の dharma〉の、一向に否定・克服の対象とされてきたところの無明という根柢における逆転的な全肯定である、ということになるのであるが、この「驚ろくべき、そして怖るべき」(『小品般若』) 逆転は、蓋し、その般若波羅蜜を「般若経典」のその段階においては〈隠れている神〉であるところの、勝義における如来(レヴェルⅢの如来)の生命的な実在性と見做すことによって以外にはあり得ないであろう。

(7) 般若波羅蜜はこのわれわれが棲む世界(㉔世界)ないしはその世界内の存在者、すなわち、われわれ「凡夫・異生」・菩薩、そして仏(レヴェルⅠの仏)を、根柢的に、全的に肯定する。しかも、「般若経典」はその全肯定における行・実践を、いまだ自覚的に、ではないが、事実として、説く。すなわち、〈不生、しかも、隨喜廻向〉である。この行における〈弁証法〉的な機制は『八千頌般若』における実践論の本質をなすものであり、それ以後の仏教の思想的展開の全過程に一貫して通奏低音的に存在しつづけ、最後にわれわれ自身の仏教の思想へと開放される。

(8) 隨喜廻向とは三世十方の無数の世界にそれぞれ「無量無数」に存在する諸仏の「諸法」の総体を自己の一身の上に「合集称量して」(原語からするなら「同時的なる一聚として捉え、それを圧縮し、一つの団子状になし、自分と等しい大きさにコントラクトして」それを自己の「阿耨多羅三藐三菩提」のためにふり向ける、ということであり、その諸仏の「諸法」の本質は「福德」、原語によるならば punya-kriya-vastu (利他の直接的働きかけとしての事行 Tathandlung) と規定される。

(9) この規定は「般若経典」の本来の立場が本質的に菩薩乘であることを示している。因みに凡夫・異生、菩薩、仏(前出、〈レヴェルIの仏〉)という⑧世界内の三種類の存在者の存在に對する同一の「不生」という全的肯定はわれわれにいうなれば〈凡夫乘〉の存在を予想させるが、それは、後に述べる如く、サンヴァラ系密教におけるインド仏教思想史の完結において論理的に示唆され、如来藏思想を経過した後における〈大乘以後〉の仏教たる日本仏教において実現される。

(10) 『八千頌般若』における菩薩乘は、その「隨喜廻向」という実践が現実にはいかなるものとしてあり得るのか、という問題を介して、〈大乘仏教の典型〉たる『華嚴経』「入法界品」の普賢法界の世界観においてその理念的な完成態に到達する。

(11) 『華嚴経』「入法界品」の普賢法界の観念は、ブツダがその悟りの根本体験においてその視位(プルシャの視位)からそれを鳥瞰することを得たところの、同時性(Gleichzeitigkeit)における⑧世界の内実(それを示すものがブツダの悟りの内容としての三明・三智における中夜・衆生生死智である)に對して、〈生のジャータルシヤの観念をその最初の告知とする本来的な②世界説〉の反映に他ならない。

(12) 普賢法界 samantabhadracaryā-māṇḍala とは、⑧世界を同時的(gleichzeitig)に構成している一切の衆生の間に重重無尽に設定される利他の直接的働きかけの可能性のすべてを、普賢大菩薩がその「過去不可説不可説世界海微塵等劫」を尽して実践したその行の総体、の謂であるが、この世界は誰か或る一人の人間のこの世界の理念への投帰において、すなわち、彼がその様に無尽なる普賢行の最初の一つを実践したときに、その行為(Tathandlung = kriyā-vastu)において無時間的に、その完成態において、そして⑧世界内に存在するすべての人間にとって現成し、そして、その人一人の不断の行為の持続によってその存続を保持される。ここにおいて

大乘仏教の百千万億無量劫に亘る行為の持続という難行の観念が、〈初発心時便成正覚、しかも、無量劫修行〉というその〈弁証法〉的機制において提示されることになったのである。別の言い方をするなら、仏教思想史は〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の〈現法的梵行の中心軸〉から critical に離れ、すなわち、〈criticality の稜線〉を越えてその彼方、大乘仏教の〈無量劫に亘る利他行の持続〉という難行の極にそれ自身を定位したのである。

(13) これ以後、仏教の思想史はここに一たび現出されたこれら二つの行の観念の懸隔をその展開の内発的な動性のエネルギー源として、一定の規則性をもって波及的に展開することになる。

(14) すなわち、大乘仏教は『華嚴経』『入法界品』のその位置から、しばらくの間、同一垂線上を継続的に展開するが、これは大乘自身の起源における criticality（危機的な自意識）が忘れ去られ、その無量劫に亘る利他行の持続というその行の観念が論理的な構造物であることが忘れ去られて、それがあたかも自明のものとして扱われるようになってゆく過程に他ならず、反面、それは〈現法的梵行の中心軸〉からの牽引力によるストレスを蓄積してゆく過程でもある。そして、この状態がその臨界点に達するのが、〈大乘仏教の究極であり、且つ、密教への転回点〉であるところの『大日経』であり、そこに於て仏教は突如として〈現法的梵行の中心輪〉に向って critical にその方向を転ずるのである。ところがその場合、（これは譬喩的な言い方にならざるを得ないのであるが）それは〈criticality の稜線〉を今度は〈現法的梵行の中心軸〉に向って再び越えなければならず、その際に加重される過度のストレスは、その稜線を一たび越えたとき、仏教を〈現法的梵行の中心軸〉の上に静止させず、勢余^{せよ}つてとでも言うべきか、大乘の行の観念からみて、その反対の極、密教のシンボル操作、しかもその原理的な認識において一回的なシンボル操作という易行^{きぎょう}の極、行の観念におけるほとんど零度^{ぜいど}の位置に、〈純然たる密教〉であるところの『金剛頂経』（正確には『初会金剛頂経』 Sarvatathāgatataṭvasaṅgraha-tantra 『一切如来眞実撰経』）を成立せしめる

(15) 『金剛頂經』の原理は、『大日經』における、その現実において「如実知自心」のための「百千万億無量劫」に亘る行の過程、その本質において「菩提心に到達する」ための行の過程を、そのことを意味する言葉としての眞言〈Om citāpravedham karomi〉（オーム・われは（自己の）心（の源底）に到達せん）を好きな回数だけ（したがって、一回だけでもよい）誦することによって代替しようとするそのシンボルイズムにある。

(16) 大乘仏教の行の本質は、慈悲という原理、すなわちブツダの宗教の梵行という規定性の根拠としての〈世界〉の有の本質と構造という実在的な原理とは別の、その〈世界〉の有に根拠を置かない実在的な原理にもとづく他者に対する抜苦与楽の直接的働きかけ（ブラクシス）であり、それは本質的にシンボルによる代替を許さない苦のものなのであるが、『金剛頂經』の特質は、そのことを充分に勘案した上で、それでもなお、眞言というシンボルそれ自体にその超常の権能があるという自覚にもとづいてその代替を主張した点に存する。因みに、この代替の構想が現実の上においては不成立であったということは、密教の思想史がその段階で完結せず、それ以後も展開を示したという事実がそれを示している。しかし、この代替は、〈開放系〉の視位からするならば、それが大きな思想的な意味を荷っているものであることが了解される。一回的なシンボル操作によって〈世界〉が一気に変容する、あるいは現成する、という事実があるとするならば、それはその〈世界〉が一個の人格的統一を有った存在である、ないしは、〈世界〉がその人格的存在者の「身体性と生命」（前出）に他ならないのだ、という事実を前提とした上のことである以外ではあり得ないからである。この想定は、その現実性を日本仏教の思想的展開の最終的局面における一念義ないしは親鸞の〈一念の行信における横超・自然法爾〉の思想の存在によって実証される。

(17) しかし、『金剛頂經』の有つ思想的意義は、それ以前に、この経によって仏教の〈二世界説〉的世界構造が一举に明確に開示されたことに存する。その骨子を示すなら、それは次の如くなる（カッコ内数字は堀内寛

仁校訂本のパラグラフ番号を示す)。

(18) 第一場面、三世に常恒なる如来(ヘレヴェルⅡの如来)としての毘盧遮那(Vairocana) (3) は、九十九俱胝の菩薩たち(5) 及び恒河沙数の如来たち(6) と俱に(彼らに囲まれ、その中央に位置して)、色究竟天王宮殿(4) に住している。

ここで本稿の行論の帰趨を予め示しておくために少しく補説をしておくのであるが、われわれはこの「色究竟天」という言葉で、直ちに『大乘起信論』の「分別発趣道相」において三種の発心を説くうちの第三・証発心の項における

【引用八】 又是の菩薩は功德の成満するとき、色、究竟、処に於て一切の世間の最高大身を示す、一念相応慧あるを以て無明の頓に尽きしを、一切種智と名づけ、自然にして而も不思議の業ありて、能く十方に現じ衆生を利益するを謂う。(傍点津田)⁽²⁰⁾

を想起する。この「菩薩」がそこで「成佛」⁽²¹⁾ しているのだとするなら、それは前述の(ヘレヴェルⅠの仏)、さらに言うならば、後に論ずる〈始覚門の仏〉あるいは〈心生滅門の仏〉に対応するものである、ということになる。また、われわれは『金剛頂経』のこのパラグラフにおける菩薩の九十九俱胝という数と如来の恒河沙数という数の間の不均衡にも注目せざるを得ない。われわれの想像するところ、如来の恒河沙数という数は、ブッダの悟りの内実における「衆生生死智」的な総計における(8)世界の衆生の数に対応するのであり、菩薩の九十九俱胝という数はその(9)世界に現在時点において生存しており、したがって(4)世界に存在している如来たちの教化利益の対象である筈のわれわれ人間の数に対応している。すなわち、さきに論じた『金剛三昧経』及び『摩訶止観』の

場合の如く、本来㉔世界に住している「諸仏」が㉕世界に來り、衆生を教化して再びそこ㉔世界、すなわち、『金剛三昧經』でいうなら「薩婆若海」に「歸す」のではなくて、この『金剛頂經』の場合においては、㉔世界に住する（レヴェルⅡ）の「仏はそこを動かず、菩薩のみがその「用」を弁ずる者として㉕世界に來り、われわれ人間と一対一に対応しつつその「意欲ある者を導き、意欲なき者を引きずって」⁽²³⁾それら諸仏の、いや、さらに言うならばそれら諸仏の背後に隠れている（レヴェルⅢの如来）の意図を実行するのであろう。

さらにもう一つ付け加えておこなうなら、この『金剛頂經』における㉔世界の諸如来の「恒河沙数」というその数は、その系譜を逆行的に『宝性論』にも引かれている「勝鬘經」が「如来の法身」が「過於恒沙」の「不思議法」を具えている、⁽²⁴⁾というときの、その「過於恒沙」に辿ることができるといえる。

この「仏法」は同じ『宝性論』所引の『不增不减經』の対応箇所において「功德智慧」、原語において jñāna⁽²⁵⁾ という同義語を与えられ、また『起信論』においては逆に抽象的に、つまり、事態そのものから一歩退行したかたちにおいて「過恒沙等の諸淨功德」⁽²⁷⁾と言われるのであるが、この「仏法」ないし「淨功德」が現実にいかなるものなのであるかという問題は、〈大乘以後の仏教〉として現にわれわれがそれを生きる仏教思想の可能性であるところの如来藏思想の世界観の本質を説明する上でまず最初に考究されなければならない（しかし、私が見るところ、いまだ説明されていない、いや、問題として意識されたことすらない）問題なのであるが、『金剛頂經』において明示された（ここに、誰によって明示されたのか、という問題が生ずるのであるが、それについては次後に述べる）その世界像は、それが「薩婆若とは何か」というわれわれの当面の問題に対してその説明の最終的な場面を用意するものであるのみでなく、この、「如来の法身」、「如来藏」⁽²⁸⁾、さらにいうなら「眞如」の内実は何か、という仏教学の中核をなすべき問題に対して、現在のところ唯一、積極的な方向性を示しているものであるのである。

(19) 『金剛頂経』に戻るが、毘盧遮那がこの「色究竟天王宮殿」に住しているその時点で、「世尊大毘盧遮那」(Mahāvairocana) (7) はその宮殿を満たしている恒河沙数のそれら「一切の如来たちの心蔵に住している」(17)。この如来はそれらヘレヴェルⅡの「一切の如来たちの完全なる集合体」であり、且つ、その完全な総体を「智慧・叡知性の原理によって包括するところの一個の人格神的存在者 (jīṇa-sattva) である」(8)。この如来は「一切虚空界において常住」(7) であるとされ、それがヘレヴェルⅡの如来たちより高次のヘレヴェルⅢの如来へ、要するに法身の如来であることが示される。また、それは「普賢大菩薩」(17) であるとされるが、このことは色究竟天王宮殿を「胡麻夾の如くに満たしている」(6) 一切の如来たちの総体、という『金剛頂経』における(A)世界の観念が『華嚴経』「入法界品」における(いまだ理念的な) (A)世界たる普賢法界(「普賢菩薩の行の総体」)の観念と呼応するものであることを示している。

また、ここにおいて大毘盧遮那が「一切の如来たちの(それぞれの)心蔵において(……hṛdayeṣu) 住していた(vijāhara)」と言われたとき、それは時空に遍在する有の神である苦のこのヘレヴェルⅢの如来が、しかもこの時点で何らかの意味において未開顕なる、理念的な存在であるにとどまっておらず、それがヘレヴェルⅡの如来の側の誰か一尊の条件によって開顕され、或いは、現成せしめられなければならない(すでに有るものが、しかも、有らしめられなければならない)、という事態を意味している。この事態はすでに如来蔵思想において「如来の法身」としての如来蔵が最早『華嚴経』「入法界品」の(A)世界たる普賢法界がそうであった様な意味における空であるのではなく、本初以来実在する有であるとされて以来すでに予想されていたところのものであるが、では、そのヘレヴェルⅡの如来の側の条件とはいかなるものであるのか、さらには、すでに(A)世界にあって(B)世界にあるわれわれ人間から超越的なるその如来の条件が、われわれ人間の投帰(表象と実践)とどのように関わるのか(なぜなら、現に有る神においてしかもそれを有らしめるために〈弁証法〉的に要請されるその投帰の

主体はあくまでわれわれ人間なのであるから……。実は、それを示すものが、いや、この究極的な問題に対して、歴史上のブッダの成道という事実（それを事実である、と信ずる人々が仏教徒であるわけであるが……）に対して、神話的な構成を借りて一つの通路を提供するものが、『金剛頂経』であったのである。

②0)やがて時は熟し、毘盧遮那はそれら一切の如来たち及び菩薩たちと「俱に」、現実には彼らの中央に位置を占め、彼らに圍繞されて、③世界たるこの「瞻部洲」(6)にその姿を現わす。ここで『金剛頂経』序分における劇的構成は第二場面に移る。時あたかも、一切義成就菩薩(Sarvathasiddhi)、歴史上のブッダと成るべきゴータマ・シッダールタの振りであるところの……)は、すべてこの「難行」を行じ了り、自然に覚りを成すべく「菩提道場」に坐して「不動三昧」に入っている(18)。

ここに露呈されているのが、それぞれにおける個々の存在者同志の対一の対応関係における④世界と⑤世界の対応の問題である。すなわち、④世界の存在者たる毘盧遮那が⑤世界たる瞻部洲にその次を現わした、ということは、後者におけるゴータマ・シッダールタがいよいよ成覚すべく菩提道場に登った、ということと同じなものである。④世界の毘盧遮那如来と⑤世界の一切義成就菩薩とは、二にして一、一にして二なのである。すなわち、この両者は対応しているのである。そして、この対応関係は④世界を構成している(毘盧遮那以外の)一切の如来たちと⑤世界の中に「衆生生死智」的に存在しているわれわれ個々の人間との間にも存在するのである。蓋し、凡夫・異生たるわれわれは、各自、自己の対応物(後に私はそれを〈本来の自己I〉ということになるであろう)を、④世界における(レヴェルⅡの如来たち)のうちに有っているのである。要するに、われわれ人間は、いわば一種の二重存在なのである。

②1)再び『金剛頂経』のその場面に戻るが、それら一切の如来たち(勿論、毘盧遮那を除いての、であるが)は一切義成就菩薩に対しておのがじしその「受用身」を現じ、「汝はいまだ一切如来の眞実」(sarvatahāgata-

tattva) を知ってはいない。それを知らない以上、その様に難行を行じたとしても、どうして無上正等覚を成ずることができようか」と言って菩薩を驚覚する(18)。驚覚されて一切義成就菩薩は我に返り、不動三昧より起つてそれら一切如来たちに、「云何にすれば (Katham)」、いかなる (kidiśam) 眞理に到達し得るや」(19)を、すなわち、眞理に到達する方法と、眞理の命題そのものを問う。それに対して一切の如来たちは所謂「五相成身観」を説くのであり、その五相の第五たる仏身圓滿の眞言、

Om yathā sarvatathāgatās tathāham (オーム・一切の如来たちがあるごとくに我はあり)

がその(一切如来の眞実)、すなわち、それを知らなければいくら無量劫に難行を行じたとして無上正等覚に到達することはできず、逆に、それを知るなら、すなわち、それを誦するなら、あるいは、それを誦するだけで、直ちに無上正等覚に到達することができる筈の万能の宇宙方程式たる(一切如来の眞実)なのである。

五相成身観とは、五段階よりなる眞言と、それを誦することによる心象の変容の組み合わせである。例えば、その第一段階がさきにも触れた「通達菩提心眞言」(Om cittapravedham karomi、オーム・われは(自己の)心(の源底)に通達せん)であったのであり、それを誦することによって一切義成就菩薩の心蔵の上に「月輪の行相をしたもの」(candramaṇḍalākara、有財釈、なお、この akāra「行相」という語は、われわれの当面の問題たる「薩婆若」の意味の考察を方向づけるキーワードの役割をになうものである……)を見る。その「月輪の形相をしたもの」とは、即、一切義成就菩薩の心(こころ。内面性の本質)に他ならないのであるが、それは次の第二・発菩提心眞言 (Om bodhicītam utpādayāmi、オーム・われは菩提心を発さん)によって「日輪そのもの」(23)へと変容し、その心が「本性清浄」(prakṛtīprabhāsvara)なること、その心像としての月輪が

一切義成就菩薩にとつての、あるいは、一切義成就菩薩に内属するかぎりにおいての、「一切如来の心蔵」(sarvatahagata-hridayam te) (24) に他ならないことが教えられる。コメントを加へておくなら、これ(心蔵 hridaya) とは、さきに (17) <レヴェルⅢの如来> (法身の如来) たる大毘盧遮那が「一切の如来たちの心蔵」(複数) に住していた」と言われた例からも解る如く、そこに、その上に如来が存在するところの基盤、要するにわれわれの言葉における<女性単数のdharma>である苦なのであり、そしてその上に「住する」ことになる苦の「一切如来」とは、この場合、単数の「一切如来」たる大毘盧遮那ではなくて、より直接的に複数の、要するに恒河沙数の<レヴェルⅡ>の「一切如来たち」なのである。

この月輪という心像、ないしはそれが「一切如来の心蔵」なのである、という認識は、次の第三・修金剛心の眞言 (Om tistha vajra、オーム・起て、金剛よ) によつてその上に金剛杵 (vajra) の形象を確立せしめられることによつて「堅固に」なされ (24)、それがさらに第四・証金剛心の眞言 (Om vajratmakoham、オーム・われは本性においてこの金剛に他ならず) によつてシンボルそのもの (sattvavajra、薩埵金剛) として確立され (26)、そのシンボル (vajra) そのものとしての一切義成就菩薩という実存 (satva) は、超越的な実在者、「一切虚空界に遍満する一切の如来たちの身・語・心金剛界」(複数) の総体たる「金剛界」(単数)、すなわち、前出の「あらゆる最勝の行相を具備し」(sarvākāravapōeta)、「仏の形姿ある」(buddhabimba) (28)、「という形容がそれに対応するものである苦の「金剛界」と合一する。そしてこの合一、すなわち一切義成就菩薩「自身」(27) たるその「金剛」というシンボルと一切の如来たちの総体としての金剛界との同一性の実証は、<一切如来の眞実>、最終的な眞理命題たる第五・仏身円満の眞言 (Om yathā sarvatathāgatās tathāham、オーム・一切の如来たちがある如くにわれはあり) によつて確認され、そのことによつて事実、一切義成就菩薩は「現等覚する」(29) のである。

この五相成身觀の構想が、『宝性論』における如来藏思想の展開の前半部分の密教的反復であることはすでに明らかであろう。その前半部分とは、『華嚴經』「如来性起品」における「一切智」(sarvajñāna)、「一切智智」この語に対しては、「入法界品」においても、通常「一切智」という訳語が与えられるが、まれに、私が気づいたかぎりにおいては三度ほど、薩婆若が当てられる。なお、此「入法界品」においても、薩婆若の原語は大体において sarvajñāna である)の内在から始まり、『如来藏經』をへて、『勝鬘經』に至るまでの段階に対応するところの、言ってみるならば「二界主義」、世界をその Zwielfalt、文字通りの二つ、折り、が開かれている状態において見る立場であり、そこにおいては「如来の法身」、④世界の意味における如来藏・眞如はわれわれ人間の棲む領域・「界」(dhātu, lokadhātu)であるところの③世界から超越的に、本初より実在している有(女性単数の dharma)であり、その本初より「過於恒沙の仏法」(男性複数の dharma)と「不可分離」(avinirbhāga)なるもの(中性単数の dharma)としてあるそれが、しかも、「不思議なことに」、われわれ個々の人間一人一人のうちにそれぞれ「胎兒」(garbha)のかたちにおいて蔵せられているのだ、という事態を説くものであり、そしてこの「二界主義」は、後半、〈名称不詳の經〉における tathāgaradhātur utpanno garbhagatah (文字通りには「如来界は生起しており、(衆生一人一人の)胎に入っている」という一見首鼠両端を持するが如き表現を契機として『不増不減經』の「一界主義」に移行するのであるが、そのことはともかくとして、『金剛頂經』のこの五相成身の段は、逆に、一見時代的推移に逆行するかたちにおいてではあるが、『勝鬘經』段階における超越的な「如来界」(それはすでに言うまでもなく、『金剛三昧經』の「薩婆若海」とパラレルである)における「過於恒沙の仏法」が、すでに何らかのかたちにおいて『金剛頂經』にいう「恒河沙数」の「一切の如来たち」とパラレルなものでなければならなかったことを示唆している。しかし、なぜわれわれにこの様なアナクロニズムが許容されるのか、いや、なぜわれわれはこの様なアナクロニズムに従わねばならないのか……。

②かくて、五相成身觀の進行の終局、第五・仏身圓滿の眞言、イコール、へ一切如来の眞実、すなわち、『金剛頂經』の段階の人々が〈閉鎖系〉的原理において思考したかぎりにおける仏教ないし密教の最終的な眞理命題の獲得において、本来的にわれわれ人間の側に属する、すなわち⑧世界内の存在者たる一切義成就菩薩は「現等覺」(29)、「如来・応供・正等覺者となる」(31)。

ここにおいてこの「現等覺者」は「一切の如来たちとの平等性の智慧によって現等覺したものの」(saratathā-gatasamatājñānābhisambuddha) (31)と規定されているのであるが、われわれは、この「一切の如来たちとの平等性」という言葉に注目せざるを得ない。なぜならそれは、『華嚴經』「入法界品」の戯曲的構成において、主人公善財童子が最終的に到達した境地、すなわち、〈二重法界〉(これは上に触れた〈一界主義〉の世界類型に属する……)の構造をとる普賢法界における〈内の法界〉、〈汝は現に……である(直接法)〉、しかも、汝はその同じ……にならねばならない(命令法)のである〉という〈弁証法〉におけるその弁証法的な命令法に従った行・実践の結果として最終的に到達した境地を指し示す言葉であったからである。すなわちその遍歴の最遠点(メルクマールa)たる第五十二番目の善知識・弥勒菩薩の教示によって出発点(メルクマールb)たる第一の善知識・文殊師利のもとに戻った善財は、その旅のそもその出発点であったところの文殊師利の位置(後代の華嚴宗教学は、そこを菩薩の五十二位の第一たる十信の初心に対応させる)。「引用一」における『金剛三昧經』にいう「六行」を同『論』において元暁が「始従十信乃至等覺」⁽³³⁾と説明した、その十信の初位である)において直ちに普賢法界に入り、しかもその中心に居する「如来」⁽³⁴⁾、梵語原語によるなら「世尊毘盧遮那如来応供正等覺者」⁽³⁵⁾、前において「蓮華藏師子之座」に坐する普賢菩薩の前に居るのであり、しかも、彼善財はその究極的なるべき境地に止まることなく、⁽³⁶⁾ならに行を行じ、⁽³⁶⁾「次第してついに」(anupūrvēna yāvat)⁽³⁷⁾その「一切の如来との平等性」(晋訳「與一切仏等」⁽³⁸⁾、唐訳「與諸仏等」⁽³⁹⁾)に到達するのである。すなわち、『金剛頂經』序分における成道の

構想、それは即ち〈世界〉の開頭の構想でもあるのであるが、その構想において一切義成就菩薩が「一切の如来たち」に五相成身觀を教えられて「現等覺」したとき、彼は『華嚴經』「入法界品」の〈一界主義〉的構想からするならば、その〈世界〉の〈弁証法〉的な内的構造における究極の境地に到達していた筈なのである。ところが、『金剛頂經』においては、その〈世界〉の開頭には、さらにその先があるのである。すなわち、「一切の如来たち」はいまや現等覺して「金剛界如来」となった一切義成就を「一切如来一切業者性に安立せしめて」(sarvatathāgataviśvakarmatāyān prapñishāpā、単数の「一切如来」、すなわちそれら恒河沙数の一切の如来たちのいわば代表として世界を建造すべき者の地位に就かしめて)、(かれ金剛界如来を取囲んで)「須弥山頂金剛摩尼宝頂樓閣という場所に移動」する(32)。すなわち、『金剛頂經』序分における〈世界〉開頭の第三場面である。

(23)そこにおいて彼ら一切の如来たちは金剛界如来を「一切如来性において加持して一切如来の師子座に安立せしめ」(32)、自分たちは四尊の一切如来たち、すなわち東方・阿閼、南方・宝生、西方・世自在王、北方・不空成就の四如来へと限定してそれぞれ金剛界如来の四方に位置する(33)。そして、この自己限定は進行し、十六大菩薩、四波羅蜜菩薩、内の四供養、外の四供養の順に諸尊が展開し、ここに、『金剛頂經』における〈世界〉は、すなわち『金剛頂經』序分における構想としては最終的に、その須弥山頂という境位(そこは欲界散地の最高処である……)における「金剛摩尼宝頂樓閣」という神秘的な場所に、五如来(五仏)をその本質的要素とする金剛界三十七尊曼荼羅として開顯するに至ったのである。そして、この開顯によって、即身成仏という仏教の宗教理想達成のための新しい構想が、その現実における実効性は措くとして、ともかくもはじめて示されたのである。

(24)覺りの世界、それと合一^{ヨイガ}すれば覺り・無上正等覺が得られる筈の(A)世界が「たび欲界散地たる須弥山頂に五仏(五族)三十七尊曼羅という限定された形象において開顯されたとき、シンボル操作という密教の方法にもと

づいて即身成仏する可能性は少なくとも二通り考えられる。

一つは、三密加持という方法によって三十七尊曼荼羅を自己の一身にシンボリスティックに再構成する、という方途である。その場合、実在する筈の金剛界三十七尊曼荼羅と自己の一身中に再構成されたシンボルの体系としての内的曼荼羅とは相似になる筈であるが、〈相似であるならば同一である〉というのが「一切如来の眞実」たる仏身円満の眞言の意味するところに他ならないからである。もう一つは、先行する『大日経』の方法を踏襲して、それ自体シンボルであるところの図絵曼荼羅に投華し、得仏して三密加持によってその一尊と瑜伽し、それによってその覚りの世界に入る、という方途である。

しかし、いずれの場合にせよ、そこに或る種の論理的な困難が予想される。まず第一の場合であるが、その場合は三十七尊の展開の順序を追って順々に各尊ごとの三密加持を繰り返し返して金剛界曼荼羅をシンボリスティックに再建する以外にないのであるが、この三密加持というシンボル操作の繰り返しはそこに一種の時間性を出来せしめることに他ならず、この操作によっては同時に金剛界曼荼羅との相似性を得ることはできない筈であるからである。また、第二の場合であるが、その方法は、〈一界主義〉の『大日経』の場合には、すなわち、その構成要素、要するに曼荼羅の中の諸尊が、『華嚴経』「入法界品」の世界像のシンボリスティックな表象として、本質的に菩薩である場合には、まだしも現実的に意味を有ち得る筈のものではある。すなわち、それ自体シンボルであるところの図絵曼荼羅によって理想世界の理念を表象することは可能なのであり、また、そこに投華し、それによって自己に対応する特定の菩薩を決定されて「われは菩薩某甲なり」との自覚を得るなら、その人は現実場面においてその菩薩の行を以ってその世界の中に生きることが可能であるからである。しかし、〈二界主義〉である『金剛頂経』において、④世界たる曼荼羅の諸尊は本質的に如来であり、その図絵曼荼羅に投華し、得仏して「われは如来某甲なり」との自意識をもったとしても、一切の行を欠き、無時間的に得られたその自意

識は現実の場面たる③世界においてその当人に実感をもたらし得ない。かくて密教は『金剛頂経』のシンボリズムの論理に安住することを得ず、それ以後、金剛界曼荼羅の構造にのっとりつつ、そして、いかにして五仏・五族と一回だけのシンボル操作によって同時に瑜伽し得るか、という論理的な困難を保持しつつ、いかにしてシンボル操作によって仏・如来たるの実感を得るかという模索の過程としてさらに展開するのであるが、それは『金剛頂経』がすでに包懐していた或る事情もあずかって、急速に左道密教・タントリズムへと傾斜してゆくのである。

②その「或る事情」は、金剛界曼荼羅の展開そのものに直接関わっている。その展開とは、まず「たった今現等覚したばかりの」(acirābhisaṃbuddha) (34) 毘盧遮那、すなわち、「世尊釈迦牟尼如来」(33) が「一切如来の師子座」(32) に就いて中尊となり、その四方に、「恒河沙数」の「一切の如来たち」が、各一、合計四尊の「一切如来」へと自己限定して合計五尊如来となり、その四方四如来は各自の性質・機能をペルソナ化して各自の四親近として合計十六尊の十六大菩薩を出生せしめ、以下、四波羅蜜、内の四供養、外の四供養の順で三十七尊が出生するのであるが、問題はこの四波羅蜜と内の四供養という二種類の女性形の尊格にある。すなわち、四波羅蜜菩薩とは中尊・毘盧遮那を四方に取囲む金剛波羅蜜(東)、宝波羅蜜(南)、法波羅蜜(西)、羯磨波羅蜜(北)の四人の女性であるが、それらは本来、阿閼如来(東方)以下の四尊の「一切如来」たちの配偶(「一切如来印契」sarvatahāgatamudrā) (140)であったのを彼らが新たに中尊の座に就いた毘盧遮那に提供したものである。また、内の四供養とはそれら四如来のそれぞれ左方に位置する、つまり、配偶であるところの金剛嬉、金剛鬘、金剛歌、金剛舞の四人の女性なのであるが、それらは本来「一切如来の族の天女」(sarvathāgata-kulamahadevī) (152) / すなわち中尊の配偶であったものが改めて四方四如来のそれぞれに「似つかわし」(sadsīsa) 「愛人」(dayitā) (153) となったものである。すなわち、金剛界曼荼羅の形成そのものがそのう

ちに配偶者の交換という性的な要素を内包していたのである。この要素は『金剛頂経』それ自体のうちにおいて、その導入部における上述の如き金剛界曼荼羅の展開の叙述、所謂三十七尊出生段の直後より、実際の行法の上に顕在化することになる。すなわち、彼らは男女よりなる集会を招集し、そこにこの性的関係を生起せしめることによってその集会を生きた曼荼羅として現成せしめ、それに参入している自らの成仏の実感を得ようとしたのである。

㉒ 本題にもどるが、本来の超越的な実在界、すなわち㉑世界たる金剛界（それは如来たちをその本質的な構成要素とする）を㉒世界たるこの現実の世界で模倣し、その生きた曼荼羅に参入することによって成仏（現に仏であること）の実感を確認しようとするこの実践の構想においては、しかしながら、われわれが現在見る如き静止的な図絵曼荼羅の表面には現われてこないところの、一つの新たな要素が出現する。それは、これら現実の集会においてその本質的な参加者（五仏の役を演ずる五人の男性）が自らをそれに擬せようとするところの、㉑世界たる金剛界を構成しているところの、本来は恒河沙数の、そして現実には五尊の「一切の如来たち」がそれであるところの〈レヴェルⅡ〉の如来たちに対して、それより上位であるところの、要するに〈レヴェルⅢ〉の如来、法身の如来に対応するところのものである。

具体的にいうなら、その集会を構成するものは、本質的には一人の主催者（施主）と四人の被招集者・参加者であり、主催者は四人の「愛人」を用意し、四人の被招集者はそれぞれ自己の「印契」、現実の生活においては、多分、彼らの妻、を伴ってそれに参加し、主催者との間に件の「配偶者の交換」が行なわれるのであるが、その前にまず、主催者は〈外来の優越者〉を勧請してその集会を聖別しなければならないのである。そして、この〈外来の優越者〉が、『金剛頂経』の所謂灌頂作法の段（196以下）の冒頭において「世尊、一切の如来たちの主、それ自身が金剛薩埵に他ならないところの無終無始なる大持金剛」（196）と形容されるところのその人であり、

その人は「百八名」をもって勧請されるのであるが、この「百八名」とは、此経の冒頭において法身の如来、その段階で「一切の如来たちの(それぞれの)心蔵に住していた」ところの法身の如来たる大毘盧遮那を形容したものに他ならないのである。すなわち、法身の如来たる大毘盧遮那は金剛界曼荼羅の汎神論的な総体であり、且つ、それを叡智性において包括する高次の人格神なのであるが、この「レヴェルⅢの如来」たる人格神の側面は、凶絵曼荼羅においては「レヴェルⅡの如来」たる中尊毘盧遮那と重なっているのである。

〔現実の集会においては、「外来の優越者」は多分その人自身にとって固定的な配偶者を伴っており、かくてその女性(それは金剛界曼荼羅には表現されていないが、次の『秘密集会タントラ』においてはその曼荼羅の中央に触金剛女 *Sparśavārā* として表象される)を中央にしてそれを四方に四人の波羅蜜女が囲んで内院を形成し、その外側の四維に内の四供養女が位置して外院を形成して女性九人からなる実在界の基盤(すなわち「女性単数の *dharma*」)が構成され、第一座において「外来の優越者」が何らかの仕方においてその全体と性的に瑜伽し、第二座において施主が中央の五人と、そして四人の参加者がそれぞれその左側にいる外院の四人と一対一に瑜伽して生ける曼荼羅が実現するのである。この様な実践を説いたものが上に触れた『秘密集会タントラ』に他ならないのであるが、この段階においても、この性的な実践はその参加者たちにその現実生活の場における恒常的な成仏の実感をもたらさない。この実感の欠如は、ことに外院を形成する四人の一般的参加者において自覚され、彼らはそれを克服する方途を自らも施主と同じく一対五の瑜伽を行すべきこと、そして、その瑜伽の相手となる女性の側の能力に求める。この傾向は『秘密集会タントラ』以後、『幻化サンヴァラ・タントラ』を経て、われわれがそれを「タントラ仏教のピーク」と規定するところの『ヘーヴァジュラ・タントラ』、すなわち、後代、無上瑜伽密教のうちの般若・母タントラに分類されるところの *Hovajra-tantra* において、一応の目標に到達する。

⑧ 『ヘーヴァジュラ・タントラ』の宗教とは、われわれのいう〈尸林の宗教〉(cult of śmaśāna, cult of cemetery) にその実践の基盤を移すことによって成立した、いわば〈尸林の仏教〉である。〈尸林の宗教〉とは当時のインド社会の底辺に実在していたと想像されるころの、下層階級向けのシヴァ神たる Bhairava 神ないしは Mahākāla 神を崇拜する秘教的なカルトで、その儀礼の基盤をなすものが当時の人々からグーキーニー(茶枳尼)あるいはヨーギニー(瑜伽女)と見做され、人を喰う魔女、鬼女として恐れられた反面、それに帰せられている異常な性的能力と魔術的能力(悉地 siddhi)の故に秘かな、戦慄的な憧れをもって眺められていた秘教の女性たち(「母」たち)なのである。彼女らは通常グループをなしている(それを茶枳尼網 dākini-jāla' あるいは瑜伽女輪 yogini-cakra と称する)のであるが、これら「母」たちのグループを大乘仏教以来の覚りの基盤たる般若波羅蜜と同視し、そのグループ全体と性的に瑜伽することによって即身に成仏の実感を得ようとしたのが般若・母タントラと規定される『ヘーヴァジュラ・タントラ』であったのである。

『ヘーヴァジュラ・タントラ』は自ら別称として、'Śrīherukasamāyoga-dākinijāla-saṁvara' あるいは Sarvavīrasamāyoga-dākinijāla-saṁvara と称するが、これはその儀礼の実態を次の如くに反映する。〈尸林の宗教〉の女たちは通常八人を基本的な数として例年あるいは例月の特定の日(の夜間に森の奥の火葬場ないしは屍体遺棄所である尸林に集会し、その Bhairava 神と見做される一人の男性瑜伽者を囲んで輪坐し、交替的に性的な瑜伽を行い、そこにおいて異常な、あるいは極度の快楽の状態を現出する。その儀礼の基盤はそれら八人がその中央にその都度に導入される一人の女性、大印 malanudrā と称されるところの十六才の美しい乙女を置いた合計九人の、あるいは、さらにはそれら八人を地上の存在として天上と地下に対応する各一人の女性を配しての十一人の女性によって構成されるのであるが、この儀礼のもたらす極度の実感性に着目した仏教徒のタントリスト達はこの自然形成的な八人の女性の輪の内側に人工的な四人の女性を導入して中央の大印と合わせて五人か

らなる内院を新たに形成し、その五人を金剛界の実質を構成している五族と同視した上で、自らをBhairava神を換骨奪胎して新造した魔神的な尊格であるところのHeruka神あるいはHevajra神と見做してその五人の女性と平等に瑜伽(samāyoga)し、そこに実現する件の快樂の状態を大樂(mahāsukha)であるところのsamvara(最勝樂)と称し、それを成仏の境地と見做したのである。

ところで、上掲別称における saravaira (一切勇者)とは、『金剛頂經』における曼荼羅の中尊であり、且つ、曼荼羅の全体をその汎神論的な身体性と生命としてその背後に隠れている法身としての単数の sarvatathagata (一切如来)たる大毘盧遮那に対応する存在なのであるが、この、実際の儀礼において自らを saravaira たるクルカ神あるいはヘーヴァージュラ神なりと称する仏教のタントリストは、言うまでもなく『金剛頂經』段階における〈外来の優越者〉の系統に列なる遍歴の瑜伽者である。したがって、この儀礼によって即身に成仏の境地に到達することを望む主体は、同じく『金剛頂經』の儀礼における施主ないしは被招集者の系統に列つてその瑜伽者に対して、それを師(阿闍梨、導師)とするところの弟子、灌頂受者の関係をとる。彼らはその師からイニシエーション(灌頂)を受け、許可されてその同じ五人よりなる女性たち(母たち)の輪、すなわち茶枳尼綱と平等に瑜伽してそれを成就するなら、金剛界の全体と瑜伽する、という『金剛頂經』の原則において(そこにおいてはその全体が〈中性単数の dharma〉であるところの五族をその全体が〈女性単数の dharma〉であるところの五人の母たちで代替する、という不整合を含んでいるもの、ともかくも)即身に成仏の境地に到達し得た筈であったのである。すなわち、仏教の密教徒は、その時代(紀元八世紀当時)の切迫した終末感、すなわち急速なる仏教の凋落の実感に後押しされたその即身成仏の方途の模索という方向の極、賤民階層の儀礼への投帰という一種の死の跳躍(彼ら仏教の密教徒は、自身、決して賤民階層に属するものではなかった、むしろ逆に、上層の、ジェントルマン階級に属する者たちであったのである)において、論理的に、そして実感においてその模索の帰結す

べきところに到達し得た筈であったのである。

(29)しかし、密教の思想史はまたしてもこの段階にとどまることなく、さらに一段の、しかも『ヘーヴァジュラ』自身の密教的な即身成仏の構想を自己否定するかたちでの、criticalな展開を示すのである。それは『ヘーヴァジュラ』における灌頂の体系そのものにおいて、示される。

『ヘーヴァジュラ』における灌頂は、

(一)瓶灌頂

(二)秘密灌頂

(三)般若智灌頂

(四)第四灌頂

という四段階のシステムをとる。第一の瓶灌頂は瓶から受者の頭頂に五智香水を灌ぐ通常の灌頂である。第二の秘密灌頂は、阿闍梨が、多分そのために受者から献げられた件の美しい十六才の処女であるところの大印と瑜伽し、そこに生じた男女の体液の混合物、所謂和合水、滴を拇指と第四指（無名指）で摘んで受者の口に落すものである。その滴は男性の本質と女性の本質の混合物として、方便と般若波羅蜜の結合態たる菩提心と同視される。かくて大乘仏教にあってはその世界の理念への投婦としての利他の直接行をその現実態とする菩提心は、儀礼的に、象徴主義的に受者に植えつけられたのである。

第三の般若智灌頂は般若・母タントラであるところの『ヘーヴァジュラ』の本質に根差す行法である。すなわち、阿闍梨は傍に移り、今度は受者がその大印と瑜伽する。すると件の滴・菩提心は受者の臍下丹田に生起する。傍にある阿闍梨は教えてその菩提心を体内に留めしめ、身体を中心に想定される脉管・アヴァドゥーティーの中を上昇せしめる。その上昇は阿闍梨が教える通りに受者が種子の変容を観想することによってコントロールされ、

また、その位置はアヴァドゥーティー中のその滴がそれぞれ臍、心蔵、喉の位置に想定された変化輪、法輪、受用輪を通過する毎に変質・純化して行く快樂その質によって確認される。このプロセスは *samkramaṇa*（菩提心の転移）と言われ、それが無量劫に亘って福智・資糧を積集する過程を通じて菩提心を浄化し、ついに無上正等覚に到達する大乘仏教の修道の觀念をシンボリズム的に再現したものであることを示している。したがって受者の内観において種子が阿闍梨の教えに従ってその最終形態に到達し、そこで安定するなら、それは菩提心たる滴がアヴァドゥーティーの終極、頭頂部に位置する大樂輪に到達し、そこで安定したことを意味しており、それは即、大乘の修道論において菩提・無上正等覚が達成されたことに他ならず、また、そこに実現されている快樂の状態はその覚りの実感としての大樂に他ならない。かくて、密教の論理に従うかぎり、受者にとって、その灌頂の儀礼において即身に成仏の理想は到達された筈であったのである。事実、受者は歓喜し、阿闍梨に莫大な謝礼を献じてその歓びを表明する。ところが、阿闍梨はそれに対して、更に第四灌頂を授ける。第四灌頂とは「言葉」による灌頂であり、その「言葉」とは『ヘーヴァジュラ・タントラ』の末尾の偈

この智慧はきわめて微細であり、金剛曼荼であり、如虚空である。

離塵であり、（眞の意味での）解脱を与えるものであり、寂靜である。へ汝は自ら汝の父なのである。

(HV. II. xii:4)

のそのまた最後の部分、すなわち、第四四半偈たる「汝は自ら汝の父なのである」(*pitā te tvam asi svayam*)である。この偈は、端的に『ヘーヴァジュラ』自身における密教の論理、ことに、タントリズム的・行法に基盤を置いた密教の論理の自己否定を示すものに他ならない。すると、ここで改めて、ではその密教の自己否定として

提示されたその「言葉」は、それだけで彼らに「(眞の意味での) 解脱」をもたらしたのか、それとも、その「言葉」、すなわち密教思想史における最終的な眞理命題である苦のその「言葉」は何らかの非密教的な実践によって実証されねばならず、その「(眞の意味での) 解脱」はその実践の結果として与えられることになるのか、という問題が生ずるであろう。その答えが後者であったことは、この「命題」の提示を契機としてわれわれがそれを「密教の完成態としての〈反密教〉」と規定するサンデァラ系密教が *critical* に展開したという事実によって示されるのである。

(30) この展開の意味はサンヴァラ系密教の最初の展開である『最勝樂出現タントラ』(Sañivarodaya-tantra、略号SU)における特徴的な教義であるところの pīṭha 説のシステムを『ヘーヴァジュラ』(HV)におけるそれと比較することによって、また pīṭha 説を組み込んだSUの曼荼羅がHVのそれとの間に示すことになる根本的な構造の変化を見ることによって自ずと知られる。

pīṭha (座)とはタントリスト達が巡礼する聖地のことであり、HVにあつてははまだ不確定の要素を残していたそのシステムが、SUにおいて一気に整備され、固定したのである。またSUの曼荼羅はHVの瑜伽女輪の外院が八人一重であり、しかもその女尊たちが男尊との瑜伽から除外されていたのに対し、それを天上・心輪、地上・語輪、地下・身輪の、ただし同一平面上に同心円をなす三層とし、それぞれの八方向、合計二十四の位置をそれぞれ二十四 pīṭha の各一に対応するものとしてそこに各一の女尊を位置せしめ、それを金剛界曼荼羅の四方四如来が内の四供養と一対一に瑜伽していたのと同じようにそれぞれ男尊と一対一に瑜伽せしめて、結果的に『華嚴経』「入法界品」の㊤世界たる普賢法界のシンボリックな表現であるところの『大日経』の曼荼羅(大悲胎藏生曼荼羅)がそうであった様な「二重法界」(それはその世界の本覚、しかも始覚、という〈弁証法〉的構造を表現しているものなのであるが)的構造を復活させているのである。そして、この構造は、そこにおけ

る密教徒の生の範型が、その曼荼羅の構造に従った集会における瑜伽女との瑜伽と、それから起^たつての pīṭha 巡礼とを交互に繰返してその一生を送る、というものになっていたことを意味しているのである。

すなわち、彼らは灌頂のシステムに関しては HV のそれを踏襲し、従ってその初発心においてすでに究極の成仏の境地に到達してしまっている筈のものであるが、それがその pīṭha における例祭において初めて件の集会に参加するとき、彼らは外院最外層の末席に位置せしめられるのである。しかし、彼らはともかくもその集会において瑜伽女たちと「平等に和合」し(それは yogini-saṅcāra といって彼女らが時間の経過に従って順次その位置を転じ、次々と別の男性瑜伽者と瑜伽してゆく、という行法によって可能となっている)、サンヴァラ(最勝樂)を体験する。そしてその例祭が終ると次なる pīṭha において行なわれる同様の集会を求めて巡礼の旅に出、かくて集会における sanāyoga (平等和合)と苦しい pīṭha 巡礼の旅とを交互に繰返しつつ、この間臈次を加えるに従って曼荼羅内の位置を上げてゆき、ついには導師としてその中央の位置にまで登りつめることもあったのではあるが、とにかく、そうしてその一生を送った筈なのであり、そこにわれわれは、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉における〈現法的梵行〉という行の觀念と呼応するところの、一種の行の觀念が復活している、という事実を見出すのである。

③ 『最勝樂出現タントラ』(SU) においてこの様な行の觀念が復活したということは、その体系が、『金剛頂經』から垂直に上って『ヘーヴァジュラ・タントラ』(HV) に至る密教の〈シンボル操作の極〉から critical に転じて〈現法的梵行の中心軸〉の上に復帰したことを意味している。〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の反人間の立場から、大乘仏教において人間性の動機にもとづいて critical な展開を開始した仏教の思想史は、その展開のサイクルを完結し、ちょうど S の字を左右反転した形の一つの全体像を現出したのである。そして、ここにもう一つ、極めて、文字通り極めて、重要な事実が存在する。それは、SU においてそのような、〈ゴータマ・ブッダの

宗教」における〈現法的梵行〉という行の観念に対応した行の観念、一生、死ぬまで苦しい *tapas* 巡礼を続ける、という行の観念が復活したとき、そこにおいてそれまで急調子で展開してきた密教の思想的展開が、突如としてその展開を停止し、一種の定常状態を現出した、という事実である。

この有意味的な全体像が示すところの意味それ自体は、歴史的ブッダによって提示された〈世界〉の有^うの真理、正確にいうならわれわれがそれをこそブッダの有^うの眞理であると主張する〈女性単数の dharma の無明と明との両極構造〉を、われわれの仏教学の方法で可能な限りでの唯一の仕方^うで、ただし依然として情況的に、証明するものであるが、それはそれとして、われわれはこの全体像を事実として与えられたこと^うによって初めて、それに対してわれわれの解釈、言ってみるならば仏教という思想の意味の根拠の投企、をすることが原理的に可能となる一つの事実を獲得することになったのである。その、事実の意味から更に一歩進んで事実の意味の根拠の地平にわれわれを立たせるところのものを、われわれは、依然として仮りに、ではあるが〈開放系〉と称するのであり、その原理からする仏教思想史理解が、本章の最初に示したところの〈開放系の仏教思想史〉であったのである。

②われわれは、それを、フッサールの片言⁽¹¹⁾を借りて、上に述べてきた如き仏教思想史の事実的な展開を、その「歴史を貫く目的論的理性が自己を告知する」その過程なのであると理解するところの、一つの仏教思想史観方である、と表現するのである。

第四章、「薩婆若とは何か」という問題の意味の地平を開示するものとしての〈開放系〉の原理について

フッサールのこの「目的論的理性」teleologische Vernunft⁽⁴²⁾という言葉それ自体は、端的に、神を意味する。それは仏教の場合はずでに繰返し言及してきたところの〈レヴェルⅢの如来〉(それが初めて文献の表面に指示されたのが、前節で論じた『金剛頂経』のパラグラフ(7)における「世尊、大毘盧遮那」であったわけであるが…)であり、それは、キリスト教でいう「神」God、Gottと同類のものである。

明治期以降、アカデミズムの仏教学、いわゆる近代仏教学の一部において、仏教はその種の、要するにキリスト教的な神観念を有しない宗教である、という風の言表がなされてきており、今でもそれが一種の常識として行なわれている。しかし、その種の言表それ自体が、日本の近代において仏教がその中に置かれたその歴史的な必然性(Notwendigkeitすなわち、運命)に由来するものであり、そのこと自体が運命(Notwendigkeit)すなわちニーチェのいう「困難の転回」の神であるところのその神の本質に由来することなのである。その議論は別の機会に譲るとして、事実は、仏教は大乗仏教以来一貫してこの神・如来の存在を前提とする思想であったのであり、そして、この、神の存在をその前提とするという点においては、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉すら、同じであったのである(言い方を変えるなら、この種の神の存在を前提とするのでないかぎり、ブツダの教としての四諦の説は、理解し得ないのである)。要するに、仏教学において神観念は必然的なものであり、逆というならば、仏教のいかなる体系におけるいかなる言表(もちろん、それはブツダの場合における四諦説のような本質的な言表のことであるが)においても、その意味の根拠はその神、〈レヴェルⅢの如来〉にあるのである。もちろん、本稿の主題たる「薩婆若」または「薩婆若海」の場合も例外ではない。「薩婆若」とは、その神観念の制約なのであり、この制約が現実にはいかなるものであるのか、ということを示すことが、「薩婆若の原語とその意味」の叙述——それが本稿の本論部分の内実をなす——に対してそれを支える意味の根拠の地平を用意するものである筈なのである。

ところで、われわれはそのことを言うためだけの理由で大きな紙幅をさいて仏教の思想史展開の諸事実を述べたのではない。われわれがそれをしたのは、それら仏教の思想史展開の〈閉鎖系〉的な諸事実の一つ一つが、一たびそれに対して〈開放系〉というもう一段階深い根底を与えられたとき、本稿の主題である「薩婆若の原語とその意味」の検討に対してそれぞれ有効な *guide* (理解・解釈の規準または指針を示すもの) として機能することになるからに他ならない。しかし、その〈開放系〉という根底からするわれわれの検討が説得的であるためには (理解・解釈、ということはその本質からして説得的でなければならぬが)、われわれはここでこの〈開放系〉という設定 (Position) そのものにおける効果、を明らかにしておくことが必要であろう。〈開放系〉という原理は、その本質からしていわゆる「効果の理由」 (*raison des effets*) をもつてする以外にその有効性を証明する方途を有たないからである。

その効果の理由としては、さしあたり、三つの事実が挙げられる。

その第一は、さきにも触れた如く、上述のインド仏教思想史の展開の全過程が『リグ・ヴェーダ』の「プルシャの歌」(一〇・九〇)におけるプルシャの概念枠を越過することなく、その中でその展開を示している、という事実である。以下にまず、此讃歌における必要な箇所を辻直四郎博士の岩波文庫所収の訳(昭和四十五年)から示そう。

一 プルシャ (*puruṣah*) は千頭・千眼・千足を有す。彼はあらゆる方面より大地 (*bhūmi*) を蔽いて、それよりなお十指の高さに聳え立てり。

二 プルシャは過去および未来にわたるこの一切 (万有 *īdāni viśvam*) なり。また不死界 (神々) を支配す (*amṛitavasyeśāno*)、食物によって成長するもの (生物界、人間) をも。

三 彼の (asva) 偉大はかくの如し。されどプルシャはさらに強大なり。一切万物 (visvā bhūtāni) は彼の四分の一にして、四分の三は天界における不死 (amṛta) なり。

四 プルシャは四分の三を備えて上方に昇れり。彼の四分の一はここ(下界)に再び発生せり(現象界の展開)。

六 神々が……

……

一一 彼らがプルシャを「切り」分かちたるとき……

一二 彼の口はブラーフマナ(バラモン、祭司階級) なりき。両腕はラージャニヤ(王族、武人階級) となされたり。彼の両腿はすなわちヴァイシア(庶民階級) なり。両足よりシュードラ(奴婢階級) 生じたり。

(43) ……(サンスクリット原語挿入津田)

この讃歌は、われわれにこの〈世界〉を丁度高さが直径の四倍ある円筒形の如くに表象せしめる。それを三段の切面によって上下に四分割した最下層がわれわれ「人間」(人間の原語も、*purusa* である) の住む㊦世界であり、その最上層が㊤世界である。第一偈に「千頭・千眼・千足」というとき、その「千」は大数であり、その(男性形単数で示された) プルシャが、いわゆる「集合人格」的多数性ないしは無数性においてその㊤世界を形成している、『金剛頂経』的に言うならその㊤世界を「満たしている」ことを意味している。と同時に、その男性形単数のプルシャはその㊤世界を、いや、㊤世界と㊦世界の *Zwiefalt* なる同一の世界(それを指し示すものが、第一偈の「大地」である) をその汎神論的な「身体性と生命」(前出) としてそれから「十指の高さに」、すなわち眼の原理において、要するに、叡智性・精神性において抜け出ているところの人格神(『金剛頂経』で

〈レヴェルⅢの如来〉たる大毘盧遮那が「智慧の薩埵」(8)と言われたのがそれに相当する)、さらに言うならば、第一二偈の口、両腕、両腿、両足という言葉がそれを示唆している如き、神人同形説的な人格神である。

しかし、問題は、第三偈に「彼の」(astā)というときの、その男性形単数の指示代名詞「彼」が何を指し示しているか、にある。この「彼」は、まず第二偈に「また不死界(神々)を……」というときのその「神々」ではない(私は「不死界」に対する辻博士の「(神々)」という補足にも従い得ない。「不死界」をなしているものは、その種の神々ではなく、多数の、ないしは無数のプルシャでなければならない筈であるからである)。また、それは第六偈における「神々」、すなわち、第一一偈における「彼ら」でもない。その「神々」はプルシャないしは〈世界〉に対して、その内的な要素ではなく、外的な原理、言ってみるならば、構成原理なのではなく、統制原理であるからである。辻博士は筑摩書房・筑摩世界文学大系の、『インド、アラビア、ペルシャ集』(昭和四九年)所収の訳において、第三偈の「彼の四分の三は天界における不死なり」に対し、「現象界の展開ののうち、根本原理の実在性は存続する」という割り註を附しておられるのであるが、私はむしろ辻博士がここに言うておられる事態をよく了解し、それに従って、その「神々がプルシャを〔切り〕分ちたる」という表現を、プルシャ(いわば大プルシャ)のその「過去および未来にわたるこの一切〔万有〕」(第二偈)という根源的な実在性が、あるいは、逆の言い方をするならそのような根源的な実在性におけるプルシャが、時間と空間の制約下にあるとき、あるいは、〈世界〉という現実相においてあるとき、という意味に理解するのである。この様な意味からして、第二偈の「彼」は、「神々」のことではない、と考えるのである。

では、その「彼」とは誰のことなのであるか。残る可能性としてはただ一つ、それは多数または無数なる集合人格のうちの誰か一尊としてのプルシャ以外ではあり得ないであろう。この推測は一見唐突の如くに響く。しかし、同じく『金剛頂経』の場合に引き寄せて考えるなら、それは全く当然の結論である、ということになる。

『金剛頂経』において、〈レヴェルⅡの如来〉としての毘盧遮那は「常恒にして三世の三昧耶に住する一切身語心金剛如来」（3）として、充分「偉大」である。しかし、〈レヴェルⅢの如来〉としての大毘盧遮那は、事実、「より偉大」である……。私は私自身が、辻博士がそこに住んでおられたヴェーダ学の巨大な学識の世界とは無縁の、単なる一人の一般読者に過ぎないことを重々承知している。また、私自身の上を示した如き読み方が故意に形式的であり、『金剛頂経』との比定が強引であることも自覚している。しかし、この種の牽強付会を重々承知した上でこの讃歌の内容をこの様に理解するとき、それは石井氏の著の問題の章（『華嚴思想の研究』の第五章「新羅華嚴思想展開の一側面——『釈摩訶衍論』の成立事情」）の結論部分に、事実、驚ろくべき、但し、逆方向における効果、を及ぼすのである。そのことについては後に改めて触れることにするが、一つ、附言しておきたいことがある。それは、私のいう〈開放系〉の原理そのものが、或る程度においてではあるが、この種の牽強付会を正当化する、ということである。すなわち、その牽強付会が自覚的になされたものであるならば、そして、そこに出てくる結論ないし結果がこれまで誰にも言われたことがないところのものがあるならば、それは、もしかしたら、その〈開放系の神〉の自己告知、自己言及かも知れないのである……。

「効果」の第二は、かくの如くにしてプルシャの概念枠を守りつつ展開したインド仏教思想史が、その最後の展開と完結において、われわれがいうところの〈開放系の命題〉を現に提示している、というその事実である。その〈開放系の命題〉とは、次の如きものである。

A…〈汝は自ら汝の父なのである〉

しかも、（そうと知ったなら）

B…〈汝は自ら汝の父になるべきなのである〉

さきに述べた如く、仏教学において蓋し終極的であるところのこの〈弁証法〉的命題における直接法的A命題は、『ヘーヴァジュラ・タントラ』(HV)の灌頂システムにおける第四灌頂の「言葉」として、すなわち、インド密教思想史における最終的な真理命題としてHVの本当の末尾(HV. II. xii. 4. d)においてわれわれに与えられたところのものである。その原語は *piṭā te tvam asi svayam* なのであるが、この *piṭā te tvam* は一見して明らかなく、ウパニシャッドの大格言 *tat tvam asi* (汝はそれである)の変容、俗語を以ていうなら、焼直しである。すなわち、ウパニシャッドにおける〈世界〉の实在性の原理、〈中性単数の dharma〉としてのブラフマンの觀念が、仏教の思想的展開の一サイクルを完結する直前において、その〈世界〉の实在性、あるいは实在性としての〈世界〉をその「身体性と生命」とし、そこから「頭一つを出した」、〈男性単数の dharma〉⁽⁴⁾、いわゆる panentheistisch な(万有在神論的な)神へと変容した、いや、そうではなくて、本初より有ったその神が、初めて直接的にそのようなものとしての「自己」をテキストの上に「告知」したのである。因みに、この命題は、如来蔵思想で言えば、『宝性論』の先頭部分をなす『如来蔵経』の段階における「一切衆生は如来蔵である」という命題をへわれは「如来の法身」を蔵しているものである」と言い直すとして、それが次にへわれは「如来の法身」なのである」となり、さらにそれが人格神的に変容してへわれは「法身の如来」である」となったところのものであると理解することが出来るであろう。そして、現実に、この中間段階においてへわれは「如来の法身」そのものなのである」と言ったのが、同じく『宝性論』の最終部分におちて〈一界主義〉を表明する『不増不減経』であったのである。

ついでであるから、現段階における私の推測を、もう一つ付け加えておこう。この『不増不減経』の段階における事態理解は、〈二世界説〉的世界を、その *Zweifalt* (二つ折り)における不二、二つ折りにされた局面にお

いて見るものとしてある。したがって、それはその次の段階において、改めて不二の、二つ折りが開かれた状態にもたらされねばならない。さき程の「プルシャの歌」で言うならば、「プルシャは四分の三を備えて上方に昇」(第四偈)らねばならないのである。そして、それを現実に行なおうとしたのが『釈摩訶衍論』であったのであり、その表明が「不二摩訶衍」という言葉であったのではないか、と私は推測するのである。

さきに触れた如く、石井氏はこの不二摩訶衍の概念を、「摩訶衍の体」と言われる心眞如に加上したものである」と言われた(【引用六】参照)。それはその通りであろう。しかし、問題はその加上がいかなるものとして、いかなる必然性の認識にしたがっていかなされたのか、にある。『釈論』の作者は彼の眼前にあるところの、例えば『金剛三昧経』あるいは元曉の『金剛三昧経論』における眞如理解の現状を、『宝性論』から『起信論』に至るその方向性の同一線上においてどの様な位置にあるものとして捉えたのか、そして、それに対して自らが『起信論』の次に予想する事態をどのような示差の意識において表現しようとしたのか。私はこのような意味における『釈論』作者の「不二摩訶衍」という言葉が、まず、『不増不減経』において④世界の実在性としての眞如が⑤世界に引き降ろされてそれと重ね合わされたものであるところのその〈一界主義〉における眞如と、それが改めて⑥世界としての実在性を回復されたその〈二界主義〉における眞如との同一性を言うものとしてあり、そして更にもう一つ、これは『釈論』作者の可能性の方向においてそう推測されるのであるが、その不二なる眞如と、それをさらに包括するその意味の位層との不二をいうものとしてある、と推測するのである、なぜなら、⑥世界を包括する〈一界主義〉的眞如と超越的な④世界の実在性の本質としての眞如という二つのあり方における眞如の同一性が事態そのものとして意識されるべきとき、その意識において直ちにその不二なる眞如の意味(Sinn)の問題が立ち現われてくる筈であるのであり、そして、その意味こそが如来である筈なのであるが、この〈世界〉の有としての不二なる眞如と、その意味であるところの如来・ヘレヴェルⅢの如来とは、改めて同

一の事態すなわち、不二なるもの、要するに、リアルにあるもの、リアリティーそのものとして捉えられなければならぬ筈のものであるからである。

本題に戻って、次に、〈開放系の命題〉における〈命令法〉的B命題であるが、それはIVVにおける〈直接法〉的A命題の提示を契機として展開したサンヴァラ系密教において復活した〈現法に pitha 巡礼をつづける〉という行のプロセスの意味を私にその様に把握して「しかも」という繋辞を介してA命題と結合させ、一つの〈弁証法〉的命題としたものである。そして、その際私が念頭に置いたのが、ピンダロスの箴言に由来するニーチェ畢生のモットーとしての *genoi hoios essi* (汝は汝がそれであるところのものになるべきである) であった。この *hoios essi* (汝がそれであるところのもの) とは、通常のニーチェ論ではごく漠然と「本来の自己」と言い直されてそれで済まされるのであるが、その「本来の自己」とは、われわれの仏教学の実証性からするならば、少くともこのサンヴァラ系密教の段階においては、宇宙の背後にその意味として隠れて存在している神としての大ブルシャ、ないしはその大ブルシャとパラレルな、ヘレヴェルⅢの如来〉なのである。

これは現段階でわれわれ、いや、私が所有しているかぎりでの、いわば一つの *fancy* なのであるが、この機会に、一つのメモランダムとして書き留めておくことにしよう。われわれは、われわれ各自のそれぞれに永い「憶宿命智」的な輪廻の連鎖の最終点にあるものとして、この現実の世界、すなわち、③世界の表層、さい前の四層の円筒でいえばその最下層の上面のどこかにそれぞれ運命的 *notwendig* に生まれてきている。われわれはそこに生まれ、そこからわれわれ各自の人生行路を歩みはじめたわけであるが、その或る段階で何らかの機縁でわれわれ自身のそれぞれの〈本来の自己〉に目覚める(私の感じでは、それは三十歳前後の頃に起こる。積尊、ゴータマ・シッダールタが出家したのは二十九歳の時であったといわれ、歴史的イエスがヨルダン河の辺に姿を現わしたのも、その年齢の頃のことであった筈である)。すなわち、われわれは本来、この世に生まれて来た

遙か昔からずっと、はじめから①世界に存在している恒河沙数の〈レヴェルⅡの如来〉のうちの誰か特定の一尊（それを〈本来の自己Ⅰ〉とする）と対応しており、そしてその〈本来の自己Ⅰ〉はこの世界の表層のどこかにその影を落していたのであるが、われわれは何らかの機会にその影（それを〈本来の自己Ⅱ〉とする）の存在に気づき、それに到るべく、それに到るための、今度は自覚的な歩み、いわば〈本来の自己Ⅱ〉の自覚化の過程を歩み始めるのである。

その歩みとは、行為、われわれ各自の現実の人生においてそれこそが自分の生の本質であると自覚された行為、例えば、『日本の靈性』における鈴木大拙に従ってその例を用いるなら、その人が農民であるならば、私はこの天地の間に生きる一人の農民である、との自覚においてその人が振り下ろす鋤の一鋤、であり、われわれはこの種の行為の不断の繰り返しを通じて、自らの現実の生、すでに〈ゴータマ・ブッダの宗教〉の出家主義における人間性を克服するための〈現法的梵行〉ではなく、また大乘仏教の「百千万億無量劫に福德と智慧の無量の資糧を積集する」というヒューマンではあるが極度に観念的な、要するに実践の困難な菩薩行の持統としての生である必要もない、普通の人間の人間の生を生きる。すなわち、〈凡夫乗〉としての〈大乘以後の仏教〉の現実を生きるのである。

そして、ここにもう一つ、思想的な要点が存在する。それは、その様な〈凡夫乗〉の行・行為の本質は何か、という問題である。その行為の本質は「困難 Notの転回 Wende」という意味における運命（Notwendigkeit）である（これはニーチェによってたった一度だけ、『ツァラトゥストラ』の第三部「新旧の板」の三〇において言われたことであり、私は二十歳の頃からよく知っていたこの言葉の意味に、それから二十年の後になって、私自身の小さな運命の転機を介して気附かされたのであった。そして、現在では、それを私の仏教学の原理であるところの〈開放系〉の神、それ自身がその運命の神であるところのその〈開放系の神〉の、私に対する直接的な

「告知」であったと信じて疑わないのである……)。

実に、われわれは、それぞれに運命的にこの世に生まれてきている。すなわち、それぞれの憶宿命智的、個人運命 (Schicksal) を指し示しているのが、上述の「プルシャの歌」の第十二偈である、と私は理解する) 的な必然性において、世界歴史的な運命、いわゆる歴史運 (Geschick) の困難の中に生まれてきている。そして、われわれが自己の生の本質を自覚的に生きる、というとき、それはその本質における行為の一つ一つ(上の農民の例で言えば「一鉢一鎌」⁽⁴⁵⁾) を、この様な意味の二重の困難の転回として行うのである。これが、〈凡夫乗〉の行・実践の本質、ということなのである。

われわれはこの様な意味における各自の生の本質を生きる、すなわち、そのような意味における〈困難の転回〉としての行為の一步一步を以ってこの③世界の表層のどこかに指し示されている各自の〈本来の自己Ⅱ〉に向って歩むのであるが、そのわれわれも、やがてその途のどこかで自らの死を迎えることになる。その死に臨んだときの各自の位置がそれぞれの〈本来の自己Ⅱ〉の位置なのであり、その死の瞬間の自覚、すなわち、臨終の正念、において、われわれは各自の〈本来の自己Ⅱ〉になる。そして、われわれが〈本来の自己Ⅱ〉になったとき、その〈本来の自己Ⅱ〉は、④世界におけるヘレヴェルⅡの如来〉のどれか一尊たる自らの〈本来の自己Ⅰ〉に一致している、すなわち、われわれは、浄土教的表象を用いているなら、④世界に往生的に合入するか、あるいは、④世界そのものが来迎的にその死の瞬間におけるわれわれに現成するのである。これがさい前の『金剛頂経』におけるところの、⑤世界の存在者である一切義成就菩薩の成道(人間としてのゴーマタ・シッタールタがヘレヴェルⅡの如来)たる「釈迦牟尼如来」に成ること)において④世界の中心に居していたヘレヴェルⅡの如来)たる「毘盧遮那」が⑤世界に下降し(瞻部洲にその姿を現わし)、釈迦牟尼の成道においてその釈迦牟尼と同一の存在として「須弥山顶金剛摩尼宝頂楼閣」に再び上昇して金剛界大曼荼羅、すなわち、法身の毘盧遮那、

〈レヴェルⅢの如來〉たる大毘盧遮那を現成させる、という図式に沿うものであることはすでに明らかであろう。即ち、われわれが本来から①世界に存在し、本来からわれわれに対応していたところのその、〈レヴェルⅡの如來〉になったとき、それ即ち、その本来から有った如來が成ったとき、その如來の位置は①世界の中心なのであり、その〈レヴェルⅡの如來〉がそこに現成したことにおいて、本来から有った①世界は改めて成った、本来から有った、〈レヴェルⅢの如來〉、さきの「プルシャの歌」で言えば大プルシャ、は改めて成った、のである。そして、丁度われわれ個々の人間(小プルシャ)が上に述べた如き本質的な行為を現法的なスパンにおいて不斷に繰返すことにおいて、一個の人間であるのと同じ様に、その甚深広大の〈世界〉においてわれわれ人間が次々と断えまなくその①世界の中心において〈レヴェルⅡの如來〉として現成し続けることによって、本初より存在している〈レヴェルⅢの如來〉(大プルシャ)は存在し続けるのである。

この、われわれ個々の人間と恒河沙数の〈レヴェルⅡの如來〉のいづれかとの一対一の対応、そして〈レヴェルⅡの如來〉の現成における〈レヴェルⅢの如來〉の現成という構造は、われわれに、われわれ人間の行為、というこの意味、われわれがこの現実の世界(②世界の表層)に自覚的に存在する、ということの意味についてのもう一つの可能性をもたらす。それは現法(一生を目処として)、というスパンにおいてわれわれの生を構成しているそれら、不斷の繰返しにおける行為の一つ一つにおいて、その一つ一つ毎に、①世界の全体、ないしはそれをその「身体性と生命」とするところの〈レヴェルⅢの如來〉、大プルシャが現成する、という図式である。

この図式も、大乘以後の仏教思想史の根底に、事実、一貫して存在している。すなわち、さきに触れた『八千頌般若』の随喜廻向や『華嚴經』「入法界品」の①世界たる「普賢法界」の「初発心時便成正覚」の機制は、すでにこのプルシャ的実在者の存在を前提としないかぎり理解できないのであり、また、その『八千頌般若』(『小品般若』)から『大品般若』へ、さらに如來藏思想へと、仏教思想史の逆S字形の展開の中心線を行く方向に

においては、この機制が体系の表面から隠れることによって逆に〈大乘以後の仏教〉たるべきこの体系の思想的本質への問いとなつてわれわれの眼を日本仏教に向つて開かせるのである。そして、その日本仏教においては、この機制は弘法大師空海の「三密加持すれば速疾に顕わる」(『即身成仏義』)や親鸞の「一念の行信における横超・自然法爾」の立場として体系の表面に浮び上り(逆に、しかも、その種の行為の一生に亘る不断の反復という反面は体系の水面下に隠れて)、そして、その次段階におけるこの両局面の〈弁証法〉的綜合としてわれわれの眼の前に、すなわち、われわれ自身によって、その意味を、われわれ自身によって生きるところの思想の可能性としての〈仏教的思想〉として了解されるべき、仏教の思想的展開の尖端として立ち現われるのである。

その尖端を示すものを一つ挙げるとするならば、それは、西田幾多郎の文字通り最後の到達点であるところの「場所的論理と宗教的世界観」における

「絶対者と人間とのど、こ、ま、でも、逆対応的なる関係は、唯、名号的表現によるの外ない。」(『西田全集』第十一卷、四四二ページ、傍点津田)

という文がその例として適当であろう。「絶対者」とわれわれ「人間」の一人一人とは、本初より一対一に「対応」している。しかも、この対応関係はわれわれ「人間」の「名号的表現」に於て、「逆」に、その都度、現成するのであり、そして、この「人間」の側からする「逆限定」(同、四〇九ページ)の行為は「どこまでも」、まさに現法的に反復、持続されねばならない、西田自身が言う如く「一步一步血滴々地」(同、四二四ページ)的に反復、持続されねばならない。そして、それを現実的に、実地に実践したのが西田自身であった。即ち彼は彼自身の個人運命的困難と近代日本の歴史的困難の中であつて、自らの「本質的な」(同、四五一ページ)生として

の哲学の営為を、その困難の転回としての、原稿用紙のマス目の一つ一つを埋めてゆく「名号的表現」としての行為の持続として、その死に至るまで実践しきったのである。

因みに、西田のこの立場と軌を一にするのが、上に触れた『日本的靈性』の中で鈴木大拙が道う鈴木正三の「一歟一歟に南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と耕作せば、必ず仏果に至るべき」(岩波文庫、九六ページ)である。鈴木大拙が「振り上げる一歟、振り下ろす一歟が絶対である」(同、傍点津田)というとき、その「絶対」とは、われわれ人間側からの名号的行為における「絶対者」(西田)の現成、あるいは、人間と絶対者の間の絶対的な「対応」関係の現成ないしはその現成の瞬間のことなのであるということには既にあきらかであろう。なお、鈴木大拙はその「絶対者」に対して、繰返し、「超己の人」あるいは「超己の人(にん)」という言葉を使うのであるが、この「人(にん)」が、そのことが鈴木大拙自身によってどの程度意識されていたかは不明であるが、文字通りのプルシャであることも、これまたあきらかであろう。

更にもう一つつけ加えておくなら、私が、この意味での行為、「名号的表現」の本質をNot(困難)の転回(Wende)であるというとき、それは次のような事態、いや、事態というよりも、やはり、fancyを意味している。すなわち、まず第一の設定においては、われわれが各自、自らの〈本来の自己II〉を目指してこの現実世界を横行的に歩むその一步一步における困難の転回の強度が蓄積されてその現法的なスパンにおいて一種の量的な総体を形成し、その量が絶対者の存在の強度に対応するという事態、第二の設定においては、われわれ人間のその都度の行為の運命的な(困難の転回の)強度が、即、絶対者の存在の強度をなしている、という事態である。しかし、このことを逆方向から考えるなら、それは、その絶対者の存在の強度がわれわれ個々の人間のその都度の困難の転回の行為の強度に依存しているということを意味することになり、それを更に一步進めると、では、その絶対者とわれわれ個々の人間の間における一対一の逆対応の関係を成立せしめている原理としての「困難」

はどこから来ているものなのであるか、さらに言うならば、もしかしたらその神は自らの存在の強度を高く保つため、自らの高い強度における存続をはかるため、この世界とその中の人間の生を、世界がその総体として崩壊してしまわない、あるいは、人間がその困難に圧しつぶされてしまわない限度において、できるだけ困難な状態に保っておこうとしているのではないか、との疑念が生ずることになる。しかし、この様な度の過ぎた fancy はまさに法然上人の言う「是よりおくふかき事」(『二枚起請文』⁴⁶) になるので、それを論ずるのは別の機会に譲ることにして、われわれはわれわれ自身の本題における次なる問題の検討に戻ることしよう。

その、次なる問題とは、〈開放系の命題〉における直接法的 A 命題と命令法的 B 命題との、〈弁証法〉的結合はいかにしてなされたか、という問題である。私はこの直接法としての A 命題と命令法としての B 命題を「しかも」という繫辞で結合して「箇の〈弁証法〉的命題としたのであるが、私にそれを示唆したのは、HV の *pitā te tvam asi svayam* において *svayam* という言葉が加えられている、という事実であった。 *svayam* とは、文字通り「自ら」ということであるが、この自には本来的、本覚的な「おのずから」と自力的始覚的な「みずから」との二つの意味がある。私は、私がそのことに気づいたのはたしか一九九〇年の頃であったと記憶しているのであるが、その時点、二十世紀の末のその時点で、東京の片偶に見捨てられて存在している全く無名、卑小菲才のこの私「一人」に対して、全仏教の背後にその本源、本稿の最初に論じた言葉を以ってするなら、まさにアルケーとして本初よりあり、全仏教を思想的に展開せしめることを通じてその終極・テロスにおいてそれ自身を告知するところの唯一の巨大な神が、この両義性における *svayam* という語をそこ、一千年以上も前にインドのどこかで造られた HV というテキストのその箇処に置いたことよって、要するに、仏教の思想的展開の全連関を挙げて、私にその神自身の眞理を告知したのである、と理解したのである。これがまさに奇蹟的な効果であることは確かなのであり、この奇蹟性の故にそれを「効果の理由」として、私は〈開放系〉という原理を道うの

である。

その「効果の理由」の第三は、サンヴァラ系密教におけるインド仏教思想史の完結、という事実において、われわれに初めて〈神観念の必然性のコンテキスト〉が与えられた、というその事実である。彼ら般若・母系タントラの行者たちは、或る一つの *prāṇa* において開催される例年的な大祭においてそれら母たちと瑜伽してはサンヴァラ(最勝樂)を経験し、それが終ると翌年の大祭を求めて次の *prāṇa* への苦しい巡礼の旅に上る。これを一生繰り返して、そのどこかで力尽きて死んでゆく。われわれはこの様な彼らの生の範型を彼らが「自ら、自力的に彼らの父たるプルシャになる」ための行の過程であると理解したのであるが、ここで「それでは、彼らはその行の終局において本当にプルシャになる」ことができたのであろうか」という問いが生ずることになるのである。

これは直接的に答えることの難しい問いであるが、それに対しては、迂回的に、まず、誰かが実際に「プルシャになる」ことができたとして、その「プルシャになった」ということは現実にはどういうことであったのか、と問うことによってその突破口を開くことが出来る。それは、上掲の『ヘーヴァジュラ』の最後の偈において示された如く、「(眞の意味での) 解脱」を得た、ということ以外ではあり得ないであろう。すると、次に、「では、その「(眞の意味での) 解脱」とは現実にはどういふものなのであるか」、ないしは、「では、過去において現実にその(眞の意味での) 解脱に到達できた人はいたか」という問いが生じ得るのであり、それに対しては、われわれは、われわれ自身の信において、「いた、少くとも一人はいた。それは歴史上のブッダたる釈尊である」と答えることが出来るのである。

ゴータマ・ブッダの悟りの内容は、端的に、いわゆる四禪三明(三智)における中夜・衆生生死智の内容として示される。それは、ブッダが、その悟りの根本体験において、⑧世界を一切衆生の、それぞれの無始時來の輪廻の生の連鎖の総体として、上から眺めたのだ、ということの意味している。そして、この上からというのは、

④世界から、ということなのであり、④世界の内実をなすものは「集合人格」的なプルシャなのであるから、悟りの根本体験においてブツダが④世界から⑤世界を眺めた、ということは、ブツダが、まずは、そのレヴェルのプルシャ（仏教的に言えばヘレヴェルⅡの如来）の視位を得た、すなわち、そのプルシャになった、ということに他ならない。そして、このレヴェルのプルシャになった、「集合人格」的な多数ないし無数のプルシャのうちの一尊になった、ということは、即、それらの集合の全体をその汎神論的な「身体性と生命」とし、それを「眼」の原理、すなわち、人格神性において超出した大プルシャ（仏教的に言えばヘレヴェルⅢの如来）になった、ということに他ならないのである。その間の事情はそれを『金剛頂経』の場合（それはその大プルシャによるそれ自身の観念の一層の明確化に他ならないのであるから）に比定するなら直ちに明らかになるところであろう。すなわち、一切義成就菩薩が成道して金剛界如来、イコール、釈迦牟尼如来になった、ということは、彼が〈レヴェルⅠの如来〉になった、ということなのであるが、それは同時に色究竟天王宮殿に最初から存在していた恒河沙数の〈レヴェルⅡ〉の一切の如来たちのうちの一尊である毘盧遮那になった、あるいは、毘盧遮那と合一したということなのであり、さらに言うならば、最初から如来であった毘盧遮那が改めて毘盧遮那となった、改めて毘盧遮那として現成した、ということなのであり、さらにそのことによって、最初から「一切虚空界に常住なる」(7)〈レヴェルⅢの如来〉たる大毘盧遮那が、しかも毘盧遮那の「心蔵に住していた」(17)その状態から改めて大毘盧遮那となった、改めて大毘盧遮那として現成した、ということに他ならないからである。

このように、「プルシャになる」こと、すなわち（「眞の意味での）解脱」に到達する、ということがブツ自身の場合においては菩提・無上正等覚を得る、ということ、〈世界〉の構造の上からするなら④世界に合入することであったとしたとき、われわれは、改めて、「では、タントリスト達はその一生に亘る *binda* 巡礼という行の終局においてその解脱に到達することが出来たのか、あるいは、ブツダがそれに合入したのと同じ④世界に合

入ることが出来たのか」と問うことが出来ることになる。そして、それに対して、われわれは明確に「出来なかった」と答えることができるのである。なぜなら、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉においては、それは涅槃に入る（如来蔵思想を説く『宝性論』、ことにその中の『勝鬘經』において④世界を指し示すキーワードであるところの「涅槃界」という言葉を用いていうならその「涅槃界」に合入する）ことであり、そのための条件は明確に〈現法的梵行〉、一生死ぬまで梵行（性行為をしないこと）を行わずること、と規定されているのであるが、タントリスト達はまさにその意味での梵行者ではなかったからである。

ここに至ってわれわれは最後の問いとその答えに導びかれることになる。その問いとは、「では、彼らはその死に臨んでも解脱が得られず、絶望して死んでいったのか」というものであり、そして、それに対してわれわれは、われわれ自身の信において、「彼らは解脱に到ることはできなかった。しかし、絶望して死んでいったのではなく、必ずや或る安心を得て死んでいった筈なのである。すなわち、救済された筈なのである」と答えることが出来るのである。では、その救済の条件とは何か。それはただ一つ、神である、彼らの臨終における神・如来の現成である。

彼らはその一生に亘る巡礼の生の終局において、若い、疲れ、あるいは病んで、どこか曠野の果てか、最早渡ることのできない大河の岸辺に身を横たえて自らの死を待ったことであろう。しかしわれわれは、彼らの臨終のその正念において、彼らに、彼らの神、ヘールカが現成したであろう、と想像するのである。彼らは無限遠の彼方の空にその無限大の姿を現わしたその神を、まさにキリスト教の聖書に言う如くに「顔と顔を合わせて見」（コリント前書一三・一二）、そのことにおいて安心して瞑目したに違いないのである。

これは言うまでもなく一つの想定ないし設定である。しかし、われわれが、いや、私が自らこの設定を信ずることができた理由が一つ、存するのである。私は、私自身がそれをその様に想定した後になって、ある時ふと、

それが日本浄土教の伝統において幾百年に亘って無数の人々が現実にそれを信じて生きてきたところの、臨終正念における阿弥陀如来の他土としての極楽浄土からの来迎、あるいは、その浄土への往生という救済の構図と同じものであったことに気づいたのである。そして、その気づきによって、私は私の想定が正しいものであったと心から信ずることが出来たのである。

それはともかく、この構図が本稿の導入部をなした元暁の『金剛三昧経』における「非但菩薩帰此本覺。諸仏円智同帰此海。故言是仏菩提薩般若海」という事態、私の連想における『摩訶止観』の「仏及び衆生俱に……に帰す」という事態の一つの現実を示すものであることは諒解し得るところであろう。「一つの現実」とは、こういうことである。「薩般若海」（薩婆若海）とは、本来、そして一貫して〈二世界説〉であるところの仏教の世界構造において、われわれ人間の棲むこの現実世界（B世界）に対する超越的、他土的な対応世界（A世界）なのであり、そして、そこには本初より仏教では仏あるいは菩薩と称される神秘的な存在者が存在している。〈ゴータマ・ブッダの宗教〉において、われわれは現法に梵行を修すればそこに帰入することができ（その境地が、涅槃である）、大乘仏教の主張するところによるなら、三阿僧祇劫に亘る菩薩行の過程を経て「円智」たる仏となつて、そこに帰入する（その境地が菩提である）。そして、〈大乘以後〉の〈凡夫乗〉にあつては、上に縷縷論じた如き三密加持的、あるいは「名号的」行為の現法的な持続の末、その「薩婆若海」そのもの、ないしは「薩婆若海」の意味、Sinnとしてその背後に隠れている、いや、隠れていた神の現成において、そこに往生的に帰入するのである。われわれがサンヴァラ系密教というインド密教、いや、〈ゴータマ・ブッダの宗教〉から始まるインド仏教の思想的展開の一サイクルの最後に想定したタントリストの臨終における救済の可能性、という問題は、それがわれわれが仏教の思想というものを論理的に考えてゆく上での〈神観念の必然性〉を示す唯一のコンテクストであったとともに、その救済の構図が上に述べた「薩婆若海への帰入」という言葉（それは『金剛三昧経』

及び『金剛三昧経論』において、発せられたの三つの意味可能性のうちの第三のものに対応して、その現実を示しているのである。

ともあれ、インド仏教・密教思想史の帰結において、われわれにこの〈神観念の必然性のコンテクスト〉が開示されたことにおいて初めて、仏教が論理的な意味において、解脱の宗教から救済の宗教へと転じたことは事実なのであり、あるいは、仏教において初めて、〈ゴータマ・ブツダの宗教〉の真向から人間性の意義を否定する主家主義の立場でもなく、「百千万億無量劫に福德と智慧の無量の資糧を積集する」という大乘仏教の菩薩の難行の立場でもなく、〈大乘以後の仏教〉、本覚ということをその〈弁証法〉の直接的な前提として凡夫たるわれわれ自身がそれを生きることの出来る筈、要するに〈凡夫乗〉の立場がわれわれに対して開かれたことは事実なのである。これがわれわれが敢えて〈開放系〉の原理を主張することが出来る「効果の理由」の第三である。

第五章、「薩婆若」という問題、その発端と帰趨

われわれは前回、前々章において仏教思想史の事実的、〈閉鎖系〉的な展開の叙述を行い、それに多くの紙幅を費した。そして更に今回、前章において〈開放系〉の「効果の理由」を述べてそれになかなかの紙幅を費した。前回のそれに対して弁解があるならば、それは、その仏教思想史の〈閉鎖系〉的な諸事実が、本稿の本論的部分においてわれわれが「薩婆若の原語とその意味」を求めてテキストを分析し解釈してゆく場合の有効な guideとなるものであるから、ということであった。それに対して、今回、〈開放系の仏教思想史〉の原理とその必然性について述べたのは、先ず、石井氏の議論を現に導いている石井氏自身の思想史理解の原理ないしは精神（仏教思想の理解、というのは、当人がそれを理解しているか否かにかかわらず、必ず、思想史的理解なので

あるから……) に対して、われわれ自身のそれを対比してみる必要があるからに他ならない。しかし、われわれの叙述はいつのまにかその「先ず」を通り越して、結果的に「薩婆若の原語とその意味」という当初掲げたその問題における「薩婆若の意味」の終極に及んでしまった。すなわち、われわれの議論は石井氏において示された「薩婆若海に帰す」、とはどういうことなのであるか、という一つの発端アルケーとしての問題から入って、その問題の根柢をなすところの、では、そもそも「薩婆若」とはどのような意味のものなのであるか、という、その問題の終極テロスに、その中途を跳び越えて、及んでしまったのである。

しかし、われわれの学問の実質は、その中途に、その中途をなすところの叙述にある。またしても弁解的に言うなら、われわれの議論が問題の終極に及んだ、ということは、その問題の発端が改めて発端として明らかになった、ということでもあろう、実にテロスがアルケーである、ということはあるからである。要するに、われわれはこれまでの叙述をその序章として、「薩婆若の原語とその意味」という本論の発端に立ったのだ、ということもまた言い得るのである。この意味でわれわれはここで今一度石井氏の論文に立ち戻り、そこから一つの問題を取り出し、そこに示されている筈のわれわれ自身の途、本論における「薩婆若の原語とその意味」の問題を構成している多くの文献上の事実が、その連鎖においてわれわれをその終極に導びいてゆくその途を占い、それを以って本稿の一応の結末とすることにしよう。なぜまたしても執拗に石井氏の論文なのか、というなら、われわれはわれわれ自身の認識を導びくものでもある筈の件の〈開放系の神〉によってその縁、石井氏の論文という縁を通じて、その途の中に立たされているのであり、そして、そうと知ったならば、われわれにとってはその途を進む以外にない、逆に言うならば、その途を進むならば、事態は必ずその途に応じたその局面を、その神自身の自己言及として、われわれに示してくる筈のものである、と信ずべきものであるからである。

その問題はすでに本稿第二章における【引用六】によって示されている。そこにおいて石井氏は富永仲基の思

想史の原理を指し示す「加上」という語をすでに自明のものとして無意識的に使っておられる。そして、そのこと自体が、すでに一つの傾向性を示しているのである。「加上」という語は、仲基自身にあっては、その他者に「勝たん」として、という動機は別の問題として、とにかく、その立場がその上に、何にせよ新しい要素を加えて、いる、という点で先行者に対してそれよりも一步上の立場を示している筈のものである。しかし、同引用における石井氏の言表は、この「加上」という言葉を〈実質・実体が同じであるにもかかわらず、ただ自らの勝れていることを示さんがために、屋上屋を架する如くに……〉という一向に否定的、退行的な方向において使っておられる如き印象をわれわれに与える。われわれのこの疑念は、この引用の直前に来る石井氏自身の次の如き言表によって触発されたところのものである。

【引用九】 このほか、『釈論』が経名をあげずに『金剛三昧経』や『金剛三昧経論』の思想を用いている箇所は、きわめて多く、またそれらは重要なものばかりである。たとえば、『釈論』の根本概念である不二摩訶衍の思想は、不二という語からも知られるように『維摩経』によっていることは言うまでもないが、『金剛三昧経』や『金剛三昧経論』に負っている部分も少なくないのである。（石井氏三六八頁、傍点津田）

或る経論ないし思想体系A（例えば『釈論』）が先行する経論ないし思想体系B（例えば『金剛三昧経』）に何ごとかを「負っている」ということを明らかにすることは、言うまでもなくわれわれ思想研究者の作業としてはまことに当然のものである。しかし、その際、われわれのその努力は、AがBに対して示すその示差を、それとして、すなわち、Bからの必然性と、われわれ研究者が先行的にそこに想定するAの可能性の尖端とにおいて示すことに向けられねばならない。具体的に言うなら、Bの中にAに比べると同じ「思想」ないしは用語が見出さ

れるにしても、われわれはBにおいてそれを指摘してそれで終るのではなく、AにおけるそれらをBにおけるそれらと比較して、そこに見出される新しい展開を示さねばならないのである。なぜなら、AはBの一步先における、Bを踏まえての、究極的事態の全的な投企であるからである。では、石井氏自身はこの点に関して、現実にごとういう立場を取ろうとしておられるのであろうか。それを象徴的なかたちにおいて示すものが、石井氏の次の如き言表である。

【引用一〇】 右の引文のうち「群聖」という言葉は、菩薩だけでなく仏も含むのであろう。般若經典は、諸仏も諸菩薩も般若波羅蜜によって無上の智慧を得ることができるとし、般若こそ一切の仏菩薩の根本であることを強調するのが常だが、先に見た『大智度論』積摩訶衍品では「般若波羅蜜と摩訶衍とは一義なり、但だ名字が異なるのみ」（大正二五・三九四中）と断言されている。そうした摩訶衍を『起信論』が根本としている如来藏系の摩訶衍と重さね合せ、維摩が示した不二と結びつければ諸仏の根源としての不二摩訶衍という概念がで、か、あ、が、ることになる。（石井氏、三九二頁、傍点津田）

因みに、「右の引文」というのは、石井氏が「吉藏が不二を一切の教説の根本としている」という理由で注目されるところのその吉藏の『浄名玄論』卷一からの長い引用であり、その中に「維摩詰不思議解脱本者、謂不二法門」、「不二為衆聖之原」、「是総衆教之旨歸、統群聖之靈府」（石井氏、三九〇頁、傍点津田）等の表現ないし語句が見出されるのであるが、私は石井氏のこの文章に接したとき、一瞬、町の軽食堂などでその種の言葉が聞かれる筈の、「一寸あたり」という言葉を連想したものである。『釈論』の不二摩訶衍の概念が何らかの意味において、『維摩經』ないしは『浄名玄論』の「不二」ないしは「不二法門」という言葉の影響を受けて成立したものと

であることは、多分、事実であろう。しかし、われわれの思想研究の努力は、『釈論』が『維摩経』ないし『浄名玄論』の影響を受けた、とすることに止まるべきものでなく、その影響がどのような方向に向かってどのようなように展開したこと、その影響を、『釈論』が『維摩経』ないし『浄名玄論』からどのような方向に向かってどのようなように展開せしめたのか、というその方向性において示すことに向けられるべきものであろう、具体的に言うなら、『釈論』の不二摩訶衍における不二は、『維摩経』ないし『浄名玄論』の不二法門の不二と比較してどのように違ったものになっているのかという点、すなわち、繰返しいう示差の問題に向けられるべきものであろう。それを現実に示すものが、問題の【引用六】において露出しているところの、『釈論』が「不二摩訶衍法無因縁」という時のその「無因縁」と、『金剛三昧経』が「是法非因非縁。智自用故」というときの「非因非縁」と、そして、『金剛三昧経論』の、石井氏の「若就一法不二之門、即因果不二、心境無別」という引用のすぐ次に来る（石井氏がそれを引用していないところの）「因果不二故言非因。心境無別故曰非縁」という行文における「非因」及び「非縁」との三者の間に出来してくる示差の問題なのである。

その問題に入る前に、二三、補足しておきたいことがある。その第一は次の如きことである。仏教の如き宗教思想の場合においては、その究極の境地が言表不能のものである、とされることは、ままたある。今の『維摩経』の場合で言えば、文殊師利が「無言無説」⁽⁴⁷⁾を言い、維摩詰が「默然無言」であったのはその意味においてである。また、言葉というものが、その言葉不可能の境地を指し示すだけのものであり、それに更に積極的な内実を加えることはできない、というのは当然のことである。今の場合の「不二」がそれであり、また、『釈論』における「不二摩訶衍」もそうである。であるから、その五重問答は、その究極たる第五重において、「不二摩訶衍とは不二摩訶衍のことである」というトートロジーを以って終るのである。それに対して、われわれの学問は、その言表不可能の境地を何とかして言葉によって画定しようとするその努力としてある。そして、その場合、それは、

当の境位を、単に現代語を以って置き換えることではないのである。われわれはたとえ仮説ないし仮設であるにせよ、いや、それはどこまでいっても最終に一箇の仮説であり仮設なのであるが、まず積極的に最も根源的な、そして、最も現実的な事態を投企し、その事態の全体構造の中でそれ、その言表不可能なもの、の所在を画定しなければならぬ。その画定の試行としてわれわれの学問はある筈であるのである。その「試行」、ということは、われわれ自身の言葉を、自ら突き詰めてゆくことを含む。その「突き詰め」は勿論、事態そのものに向っての突き詰めなのであるが、そこにもう一つの側面が存する。それは、われわれが使用する言葉やその用法が、根本資料に沿って、そして、テキストを依用するときの原則に従って、突き詰められていなければならない、ということである。

上の例に戻って具体的に見てみよう。吉蔵が「不二為衆聖之原」と言ったとき、その「衆聖之原」は本来言表不可能なる「不二」に対する一つの事態的な限定である。したがって吉蔵が「不二為衆聖之原」と言ったとき、それは「不二」への一步の踏み込みであり、学問の営為として、その限りに於ては正しい。しかし、石井氏がその「衆聖」と平行なる「群聖」に対して、「群聖」という言葉は、菩薩だけでなく仏も含むのであろう」という推測（それがその通りであったにせよ、なかったにせよ）を加えた上で、それを「諸仏の根源」という現代語に置きかえ、さらにそれを以って『釈論』の「不二摩訶衍」そのものを示し得たと考えておられるのは（私にはそう見受けられるのであるが）、吉蔵ならぬ（現代において幾分のものにせよ現代人の思想の可能性において仏教の思想を研究しようとしている）われわれの学問の営為としては不徹底との譏りをいまだまぬがれていないのではないであろうか。

これは石井氏の論文を読んでいくと気づくことなのであるが、石井氏はこの「根源」という言葉を全く無雑作に、多用される。しかし、この「根源」（アルケー）という言葉はそう安易には使ってはいけない言葉なの

である。連想的になるが、一つの事例をもってそのことを示そう。

森田龍僊師の『釈摩訶衍論之研究』（昭和十年）は斯分野における最初の、そして、規準的な大業績であり、言うまでもなく石井氏の論考の先行業績である。その中で森田師は、石井氏の「根源」とパラレルである筈の「本源」という言葉を使っておられるのである。例えば、

【引用一】 ……しからば不二摩訶衍に正因縁なきこといかんといふに、……これをあげないのみか法門もまたあげないかに見ゆるも、既に総体たる前重の八法をあぐる以上、その総体に即する所依の総体たる不二摩訶衍が存しなければならぬ。しからずんば八法が、そのよって来たる本源、これなきことゝなるからである。（森田氏、一三二頁、傍点津田）

あるいは、

【引用二】 因分は未成品にして完成域に進みゆく段階法門なるが故に、論にこれを修行因種海と名づける。修行因種海が生ずるには、必らずよつて生ずる能生の本源、これなくしてはならぬ。能現の本源とは仏陀自証の円満眞理にして、大師が「道之本無始無終、教之源無造無作、亘三世而不変、遍六塵而常恒」（梵網經開題、全集四・一七七）といふものこれであり、論にこれを不二摩訶衍といひ、円々海徳又は性徳円満海と称する。（森田師、一三四頁、傍点津田）

である。私は森田師の学識がカバーしている方面の学識、要するに伝統的な教学的知識を全く欠くものであり、

その方面からして森田師の言表を批判する資格を全く有しない。しかし、私が森田師のそれとは全く違う方面からして有しているかぎりの事、態認識において、私は森田師のこの「本源」という言葉、ないしはこの言葉を使用される森田師の事、態認識に対しては、私は一種の保留を附さなければならぬと考えるのである。

これは改めて言うまでもなく、現時点における私の事、態認識からすることなのであるが、私は、【引用一】
「例えば、前重の八法（八種根本総体）にその更なる「所依の総体」、「そのよって来る本源」、要するに「八法」とは別の実体なる「不二摩訶衍」が「存しなければならぬ」とは理解しないのである。要するに、現実（リアル）に、あるいはアクチュアルに）存在しているのはその「八法」、「総体」、まさに文字通り現代語における総体としての〈世界〉であるところの「八法」なのであり、「不二摩訶衍」はその〈世界〉の意味、Sinnなのである。そして、この意味とは、多分、『釈論』の可能性の尖端においては、如来（レヴェルⅢの如来）なのである。逆に言えば、最も根源的（ラディカル）に有るものはその如来なのであり、八種本法はその現実性に他ならない、とする見方もまた可能なのである。

また、【引用二】で言えば、私は「修行因種海」が何か「生ずる」ところのものであるとは見ないし、また、それに「能生の本源」がなくてはならないとは考えないのである。「修行因種海」は多分、（八種根本総体とは別の見方からしたかぎりでの）〈世界〉の現実性なのであり、したがって、それは何か別の「本源」から生じてきたものではないのである。また、「性徳円満海」とはその〈世界〉の内におけるわれわれ人間の向上的な実践の終極（テッセ）において実現するところの、その限りに於て因縁的世界なのであり、しかも、同時に、超越的な、まさに「亘三世而不変」、「常恒」に存在する（A）世界なのである。もし仮りにこの〈世界〉そのものを「摩訶衍」というなら、その「修行因種海」という側面は「心生滅門」に当り、その〈世界〉の有的（オ）本体は（一）界主義」における「心眞如門」に当る。そして、その眞如は、同時に、その〈世界〉の Zwielfalt の 不 一 の 局面において、すなわち、

△「界主義」的な局面において、超越的な④世界であるのである。私は『釈論』の不二、摩訶衍における「不二」とは、『維摩經』ないし『淨名玄論』の「不二」とは異なり、まずこの眞如の二局面の不二を道うものであると理解するのである。では、石井氏が「根源」という言葉を使用される場合はどうであろうか。現に【引用一〇】において、石井氏はそれとパラレルである筈の「根本」という言葉を二度使っておられる。しかし、その二例において、すなわち、「般若こそ一切の仏菩薩の根本である」というときと、『起信論』が根本としている如来藏系の摩訶衍」では、明らかにその意味が違うのである。

ついでであるから、もう一つ、補足をしておこう。この【引用一〇】の前半において石井氏は「般若經典は、諸仏も諸菩薩も般若波羅蜜によって無上の智恵を得ることができるとし、般若こそ一切の仏菩薩の根本である」とを強調するのが常だが」と言われたが、私は私自身の現時点における般若經典に関する知識からしては、石井氏のこの言葉の意味を理解することが出来ないのである。例えば、「無上の智恵」とは何であろうか。それは、多分、「薩婆若」(sarvajñāta、一切智)のことなのであろう(それ以外ではあり得ない)。仮りに「般若波羅蜜によって薩婆若(一切智)を得ることが出来る」という言表があるとしたら、多分、それは正しい、ということはあるであろう。しかし、それを自ら主張するためには(私はそれを主張したいとは思わないのであるが)、われわれはそれが事態をそのいかなる局面から眺めたときにおけるいかなる意味においてのことなのであるか、その限定を自覚した上でそれにとりかからなければならぬのである。現にわれわれのこの考察は石井氏が『金剛三昧經』の「薩婆若海」を「般若海」とされていることを糸口として開始されたのであるが、その石井氏の事態理解をここに適用した場合、この「般若」は般若波羅蜜のことであるから、石井氏は「諸仏も諸菩薩も般若波羅蜜によって般若波羅蜜を得ることが出来る」と言っていることになるのである。しかし、もし、その様な言表が実際になされたとしたら、誰しもそれをおかしいと思うのであろう。学問の言表においてこの種のおかしさは

まず最初に排除されねばならないのであるが、そのためにもわれわれはまず根本資料（この場合は般若經典）に沈潜しなければならぬ。今の場合に限って言うならば、われわれ自身にとって、まず、その事態における「薩婆若の原語とその意味」の考究が必要なる所以である。

因みに、その事態に關してのわれわれの現時点での理解は次の如くである。般若波羅蜜とは、われわれの言葉における〈女性単数の dharma〉、それを〈無明と明との両極構造〉とするときの、その無明という根底からするとこのの〈女性単数の dharma〉そのもの、要するに、〈世界〉の有、なのである。それに対して、薩婆若とは、（これは〈ゴータマ・ブッダの宗教〉に引きつけて言うのであるが）その凡夫たるわれわれ人間にとっては無明としてある〈世界〉の有が、われわれ人間の〈現法的梵行〉によって明へと転じたときその明という悟りの基盤の上に「諸法が顕現」する（『律蔵』「マハーヴァツガ」冒頭のウダーナ）、その〈女性単数の dharma〉たる明と〈男性複数の dharma〉たる「諸法」とが（『宝性論』段階における、要するに「如来蔵系の」言葉を使うなら）「分離し得ない」(avinirbhaga) とこのの〈中性単数の dharma〉、リアルな実在者たる〈世界〉（Ⓐ世界）そのものことなのである。そして、この実在者たるⒶ世界そのものが、同時に、内在的に、悟りの体験の内容として、「智慧」なのである。この様な意味において、たしかに般若波羅蜜と薩婆若とは重々っており、われわれは般若波羅蜜のこの様な本質（無明と明）と構造（両極構造）に従って行を行するなら、薩婆若という「無上の知恵を得ることができる」筈なのである。

しかし、この場合においても、われわれは二つの保留がなされていることに気づいていなければならない。それは、まず第一に、では、その般若波羅蜜の〈明の極〉に顕現してくる「諸法」とは何か、という問題である。これは蓋し、全仏教学における根本問題をなす。ゴータマ・ブッダ自身の悟りの根本体験においては、それは中夜・衆生生死智の内容としての「衆生生死」、すなわち、無始時よりその（ブッダの悟りの）時に至る一切衆生

の輪廻の生の連鎖の総体、要するに、一切衆生の同時的な総体であるところの⑧世界の内実そのものであった。それが最初の大乗仏教たる『八千頌般若』(『小品般若』)になると一転して、諸仏がそれぞれその過去に行じてきた六波羅蜜、十力、六無畏等の徳目の現実態としての諸善根・諸「福作事」となり、そして、それらが「一切智智」(sarvajñāna⁴⁶、但し、『小品』にはこの訳語は表われていない)の内容をなすもの(sarvajñāna-sampatpratisamyukta)とされるのであるが、『二万五千頌般若』(『小品般若』)になると、それが「一切種智」(sarvakarajñata⁴⁷、それはまた場合によっては一切智とも訳され、薩婆若とも音写される)として、逆にそれら「諸法」の内容のうちに組み込まれる、具体的に言うなら、それら「諸法」とは、それら三世十方一切の諸仏がその初発心より成正等覚に至るまで般若波羅蜜を修するその過程で積集した善根・福德としての六波羅蜜乃至、一切種智であるということになる。そして、それが『宝性論』の段階では超越的な④世界の内実としてその④世界の基盤(女性単数の dharmā)たる「如來の法身」と不可分離なる「過於恒沙」の清浄なる「仏法」(buddha-dharma)または「仏徳」(buddha-guṇa)となり、それがその流れの終極にある『金剛頂經』において、「恒河沙数の一切の如來たち」、すなわち、われわれのいう〈レヴェルⅡの如來たち〉として最終的に開示されるのである。本稿をその序論とする本論においてわれわれがそれを行なおうとする「薩婆若の原語とその意味」を画定する作業とは、この「諸法」の内容の変遷の過程を実証的に追うものに他ならないのである。そして、『金剛三昧經』、『金剛三昧經論』、そして『釈論』という連関も、それをこの薩婆若の内実の変遷の流れの中に置いて眺めらるべきものである。

保留の第二点とは次の如きことである。その「諸法」をその内実とする超越的な④世界であるところの「薩婆若」は、しかし、大乗仏教においてはその超越をめざすわれわれ人間の実践の終極(テロスとしてのメルクマール a)において始めて現成する(そのように言っているごとくに見えるのが、さきに触れた『起信論』の「分別

発趣道相」における「又是の菩薩は功徳の成満するとき、色究竟処に於て……」という言葉であったのであるが……、というのではなく、その世界の理念に投帰するその発端（アルケーとしてのマルクマールb）において、一気に、その完全な完成態において現成するのである、とされているのである。われわれは、この、大乘仏教の動機を越えた不思議な事態は、その世界の現実の背後に最も根源的^{ラディカル}な、あるいは、現実的^{リアル}な実在者、すなわち、人格神の実在者、要するに神としての如来の存在を前提としなにかぎり理解できない、という理由からして、仏教というものが、大乘仏教のそもそもの最初からその種の神観念を前提としたところのもの、裏から言うならば、仏教の思想史とは本初よりその背後に存在していたこの神が徐々に「自己を告知」してくる、その過程に他ならないのであろう、と考え、『金剛三昧経』、『金剛三昧経論』、そして『釈論』という連関もこの過程の中に置いて眺めらるべきであるとするのである。そして、われわれのこの想定を現に裏づける方向にある一つの例が、はじめに提示した【引用六】における問題であったのである。

ところで、この【引用六】は、『釈論』の不二摩訶衍の概念が『金剛三昧経』及び『金剛三昧経論』にその幾分かを「負っている」という自らの立論を証明するために、石井氏が、不二摩訶衍は『起信論』の心真如に「加上了なものなのである」という前提を導入した上で不二摩訶衍の重要な規定（それは事実、まことに重要な規定である）であるところの「無因縁」の由来を『金剛三昧経』及び『金剛三昧経論』の中に求め、それを前者に於ては「是法（真如）非因非縁」、後者に於ては「因果不二」という語の中に見出したものであり、そしてその立論と結果とは、石井氏が暗黙のうちに抱いておられる筈の石井氏の思想史原理の帰結である筈のものであった。それに対してわれわれは、われわれ自身の〈開放系〉という思想史の原理からして『釈論』の「無因縁」を、石井の場合とはその方向を逆にして、『金剛三昧経』の「非因非縁」から『金剛三昧経論』の「因果不二」へ、さらにこの「因果不二」から「無因縁」へという展開の中に置いてその展開の有意味性を探り、そこに『釈論』の、

『起信論』の次に来る筈の事態の投合を見ようとするものであった。結論先行的に言うなら、不二摩訶衍という言葉がわれわれに示唆する『釈論』作者の投合とは、まず、『宝性論』の最後尾の部分をなす『不増不減経』の〈一界主義〉において⑧世界に引き下ろされた超越的④世界の实在性を元の位置に回復した上で、改めてその〈二界主義〉における超越的眞如と〈一界主義〉において⑧世界たる「衆生界」と表裏一体をなす眞如との同一を確認し(この意味において不二とは、これら二つの眞如の不二、である)、さらにそれから一步進んで(これからはわれわれの想定としてはさらに *fanciful* になるのであるが)、上述の「如来」(レヴェルⅢの如来)の觀念の顕明化の流れの中であって、その实在性を回復された超越的眞如(それこそが本稿の導入部をなした『金剛三昧経』の「薩婆若海」であつたわけであるが)のその理念的・觀念的な实在性という局面と、その实在者(眞如)の意味 *Sinn*、あるいは根源性と現実性の極限面としての「如来」(何が最も根源的に、あるいは、最も現実的に在るのか、というなら、それは「本源」(森田師)や「根源」(石井氏)ではなく、「如来」なのだ、と言うが如き……)との同一性を道わんとするものとしてあつたのである。

では、問題のテキストそのものは、現実^レにわれわれのこの想定をどの程度に支えているのであろうか、あるいは、テキストそのものはその事態^レに関してどのようなことを述べようとしているのであろうか。われわれはまず、石井氏がそこから(その全体的なコンテキストから切り離して、もっとも、石井氏の方法論からすればそれでよいのであるが……)それぞれ【引用六】に示された如き短いセンテンスを取り出してきたところの、そのパッセージ(意味的な段落)そのものを(大正大藏経における行の区切り、句読点をそのままに)示すことにしよう。なお、一部外者としての私の見るところ、今日の中国仏教を専門領域とする研究者の学術論文にあっては長大な引用が白文のまま提示され、それに対して読み下し文が附されないのが通常である如くであるが、私はこの方針には従い得ない。執筆者自身にとってはその必要が無いと感ぜられるのであろうが、学術論文というものは当該

の専門領域から開かれてあるべきものであり、その意味で部外者の漢文読解の能力も顧慮さるべきであるからである。しかし、それよりも、私は、読み下し文は執筆者自身の当該のパッセージ全体への理解を最低限度において示すものとして、それを提示することは、テキスト理解の叙述を本質とする筈の当該学問において研究者・執筆者の最少限度の義務であると理解するのである。しかし、私自身は自下の引用において、その読み下し文を附さない。何故なら、私にはそれが出来ないからである。まず【引用六】における引用（それを傍線で示す）を含む『金剛三昧経』の当該のパッセージを示そう。

【引用一三】

舍利

弗言。如尊所説。在事之先。取以本利。是念寂滅。寂滅是如。總持諸徳。該羅萬法。圓融不二。不可思議。當知是法。即是摩訶般若波羅蜜。是大神呪。是大明呪。是無上呪。是無等等呪。佛言。如是如是。眞如空性。性空智火。燒滅諸結。平等平等。等覺三地。妙覺三身。於九識中皎然明淨。無有諸影。善男子。是法非因非縁。智自用故。非動非静。用性空故。義非有無。空相空故。善男子。若化衆生。令彼衆生觀入是義。入是善者見如來。

薩婆若の原語とその意味・序説（津田）

（大正九、三七一中九—一九行）

この引用を大正藏經の体裁に従わしめたのは、それを眺めるに便ならしめるためである。この場合、「眺める」とは文字通りこのパッセージの全体を上からじっと眺めること、具体的に言うならば、それは、此パッセージ内の各語、各句、各センテンスの読み、可能性を、それぞれに他との多様な連関の中に置いて Kombination 的に数え上げ、その意味、可能性を前前章及び前章に述べた如きわれわれの側の思想史的事実把握の guide の上において試行錯誤的に勘案し、その過程を通じてこのパッセージ全体の上に徐々に事態の影を浮かびあがらせてゆく、という、漢文解読の基礎能力を欠くわれわれの苦肉の作業を意味する。

その作業は勿論、同じ『金剛三昧經』の内に見出される関連パッセージ、そして、『金剛三昧經論』の対応パッセージとの比較においてなされる。今の場合、まずわれわれがなすべきであるのは、先ず、後者、『金剛三昧經論』の対応パッセージとの対比である。それは二つ、ある。まず第一は、【引用一三】の第二行（舍利弗言……）から第六行（……は無等等呪）に至る經文に対する論であるところの、

【引用一四】

論曰此下第五。明大般若圓融無二。

於中有二。一者身子仰諮。二者如來述成。初

中亦二。先領仏説本利圓融。後顯即是大般

若度。言在事之先取以本利者。是領佛言。凡

欲發言作佛事時每先取其本覺之利。是生

死念、本來寂滅。如是寂滅即是如理。理中總撰本始諸德。亦乃該羅生死萬法。圓融不二。是故甚深不可思議。此中雖具無量功德。其体唯是本覺始覺平等無二。故言即是摩訶般若。如是般若窮源盡性故言波羅蜜。

(大正三四、九九四中三一—二二行)

第二は、同じく【引用一三】の第八行(善男子……)から第一一行(……見如来)に至る經文に対する論であるところの、次の如き行文である。

【引用一五】

論曰此是總成圓融不二。上約從淺入深之門、以顯因滿果圓差別。若就一法不二之門即因果不二心境無別。因果不二故言非因。心境無別故曰非緣。所以然者。如前所說。因果、心境者唯一圓智之自用故。

(大正三四、九九五上二二—二六行)

この対比においてまず明らかになるのは、元曉における顯著な〈一界主義〉の傾向である。われわれの言葉に

なる〈一界主義〉とは、この【引用一五】で言えば「從淺入深之門」と「一法不二之門」との不二・同一である。これを裏から言えば、すでにその「一法不二之門」における「因果不二」(それを石井氏は【引用六】において『釈論』の「不二摩訶衍」がそれに「負っている」ところのもの、と見ておられたわけであるが)ではない。

「從淺入深之門」とは、われわれ人間が発心し、行を行じて仏果に至るヴェクトルとしての「心境無別」の世界、それに対して「一法不二之門」とは【引用一四】にいう「生死念が本来寂滅している」、『起信論』における「無念」の世界であり、元曉のその主義においては、この二つの世界が不二・同一なのである。前者を心生滅門に、後者を心眞如門に配当するなら、この心生滅門と心眞如門とが同一空間を占める如くにして不二・同一の一つの実在としての〈世界〉をなしている。もう少し視覚的な言い方をすれば、その人間の向上的な行が「心境無別」的に構成している現実世界(心生滅門)に対して、「無念」において本来より寂滅的に存在している眞如門の世界とが、後者が前者の後に廻うまっているかたちで同一平面上に並び、しかも不二・同一なのである。したがってその同一世界においては本来④世界的な「本始諸徳」(本覚的に本来より存在している諸徳——この諸徳が現実にはいかなるものなのであるか、が仏教学の問題である筈なのであるが——と始覚的に達成された諸徳と)の総てが摂在せしめられており、同時に「亦また乃」⑤世界を構成している「生死萬法」が該羅されているのだ、ということになる。したがって、この「本始諸徳」と「生死萬法」とが「円融不二」であることは、当然のことなのである(しかし、『金剛三昧經』の【引用一三】において「総持諸徳、該羅萬法」というとき、そこに該羅されている「萬法」は、私の見る所、「生死萬法」ではないのである。あるいは、総持されている「諸徳」と、該羅されている「萬法」とは別の種類のものではないのである。すなわち、共に、④世界を構成しているところの、同種類の、しかも、多数ないし無数のものなのである。そして、「円融不二」とは、④世界の内で、それを構成している「諸徳」・「萬法」が相互に「円融不二」なのである。すなわち、『金剛三昧經』と『金剛三昧經論』と

では、石井氏は当然の如くにそれを同視しておられるが、「円融不二」の意味と、そして、力点とが違うのである。)

しかし、われわれが更に注目するのは、元曉において、この生滅的現実世界うしろの後に(上うへでなく、横うしろに、後うしろ)控えている「一法不二」、すなわち心眞如門の世界が、【引用一四】において「本利」、「本覚之利」とされていることである。この点が『金剛三昧経論』が『金剛三昧経』に対して、逆方向において示す示差(いわば逆示差)を示しているところのポイントをなしているのであるが、さかのぼっては、それは『金剛三昧経』そのものの存在性格、ないしは、思想的な存在意味を(われわれの眺めの中に)浮かび上らせるものであるからである。

『金剛三昧経』の思想的な存在意味ないし存在意味とは、またしても結論先行的に言うなら、『起信論』とのいわば現実であるところの〈一界主義〉の継承としての〈一界主義〉と、同じ『起信論』の潜勢的方向性(それを示すものがすでに二回それに触れたところの、「分別発趣道相」における「又是の菩薩は功德の成満するとき、色究竟処において云云」のペースジである、と私は理解する)としての〈二界主義〉の併存、さらにいうならば、〈二界主義〉の残存における〈一界主義〉への移行、である。再びさらに言うならば、元曉はその『起信論』の〈二界主義〉に、それがどの程度自覚的なものであったのか、私にはまだ見定めることが出来ていないのであるが、とどま、ったのである(それは思想的には決して間違ったことではない。〈一界主義〉はそれ自体一箇の思想類型として、有り得るからである。現に『華嚴経』「入法界品」の世界観、そしてそれを忠実に継承した『大日経』の世界観はこの類型に属するものなのである)。それに対して『釈論』作者は、『金剛三昧経』において事実的に提示された〈二界主義〉において、改めて自覚的に、すなわち、その方向性の意識において、自己の体系を設定しようとしたのである。その方向性の先にあるものは、すでに改めて言うまでもなく、「如来」である。そして、その「如来」への方向は、すでに『金剛三昧経』それ自身において【引用一三】の最後の行)指し示さ

れていたのである。

『金剛三昧經』に戻ろう。此經において、その残存としての〈一界主義〉を示すものは、次の如きパッセージである。

【引用一六】

無住菩

薩言。不可思議覺念不生。其心安泰即本覺、

利。利無有動常在不無。無有不無。不無不覺。

覺知無覺。本利本覺。覺者清淨無染無着。

不變不易決定性故。不可思議。仏言。如是。無

住菩薩聞是語已。得未曾有。而説偈言

尊者大覺尊 説生無念法

無念無生心 心常生不滅

一覺本覺利 利諸本覺者

如彼得金錢 所得即非得

爾時大衆聞説是語。皆得本覺、利、般若波羅蜜

（大正九、三六九上一七—一八行）

これは上に論じた元曉の場合と全く同じ、完全な〈一界主義〉を表明している。この場合「一覚」イコール「本覚利」は「無念法」として「無念」においてある。すなわち、心生滅的な現実世界（次例における「五位」の世界）の（上）にあるのでもなく、また、下に、その根拠の位層としてあるのでもなく）後に、しかもそれと不二・同一のものとしてある。ところが、それは（その「本利」は）、次の例においては、明らかに、その現実世界（心生滅門的世界）、次例にいう「五位一覚」——この場合の一覚は、上引例九行目の「一覚」が「本利・本覚利」と同位であったのに対して、それとは反対の「五位」と同位になっている。しかし、この自己矛盾には、意味がある——の世界の、上にある。前半に省略を加えつつそれを示そう。

【引用一七】

舍利弗言。一切衆生。從一

闍提。闍提之心。住何等位。得至如來如來、実

相。仏言。從闍提心。乃至如來如來、実相。住五

等位。一者信位。

……二者思位。

……三者修位。

……四者行位。行者。離諸行地。心無取

捨。極淨根利。不動心如。決定実性。大般涅槃。

唯性空大。五者捨位。捨者。不住性空。正

智流易。大悲如相。相不住如。三藐三菩提虛

薩婆若の原語とその意味・序説（津田）

心不証。心無辺際。不見処所。是至如來。善男子。五位一覺從本利入。若化衆生從其本処。

（大正九、三七一上二行―中六行）

そろそろ稿を結ぶべきであるので、私の眺めが現段階で届いているかぎりの理解を結果的に述べよう。上に触れた如く、『金剛三昧經』の〈二界主義〉は此引用最後の行の「五位一覺從本利入」によって示される。

この場合の「五位一覺」は元曉的な〈一界主義〉における心生滅門的な現実世界を意味しており、「本利」は、明らかに、その上に置かれているのである。それをさらにもう一段明確に言うなら、次の如くなる。

まず問題になるのは、「如來如來実相」である。これは「諸法実相」という言葉からも連想されるごとく、多数ないし無数の「如來」たちがその世界の中に存在しているその有様、もしくは、その世界そのもの、である。それは行の究竟に到達された第五・捨位の世界である筈であり、その世界は還相的に「一闡提」に至るまでのこの現実世界を覆っている。元曉の〈一界主義〉がその類型に属するところの各段階の存在者はそれぞれにその段階の解脱を体现しているのであるが、それらはすべて、「如來の解脱味に一味」なのである。これと同じ意味において、それら五位の各位の覺は、第五位・捨位の「如來」の「三藐三菩提」と一味であり、それ故、そこにあるものは「一覺」である。繰返すが、その「一覺」とは、「如來如來実相」である。ところが、同時に、その「如來如來実相」は、その「一覺」の世界の上にあるのである。この「如來如來実相」の超越的なあり方が「本覺」なのであり、その超越性を示す言葉が、【引用六】において石井氏が指摘しておられるところの【引用一三】における「是法非因非縁」なのである。そして、この「非因非縁」は、石井氏が考へておられる如く、『釈論』の「不二摩訶衍」の「無因縁」と、たしかに、パラレルである。しかし、細かいことを言うなら、【引用六】

において、石井氏はこの「是法非因非縁。智自用故」を「眞如」(【引用二三】の六行目)に対する直接的な賓辞として引いておられる。しかし、それは、直接的にはむしろ「本利」の賓辞なのである。「眞如空性」それ自体が「本利」の賓辞なのである。「本利」こそが、『金剛三昧経』のこの箇所における根源語、『釈論』の「不二摩訶衍」とパラレルなるべき根源語なのである。

では、石井氏ならばそれにこそ注目する筈の「摩訶般若波羅蜜」はどうであろうか。それは、この「本利」(同、引用四行目の「是法」)の、体としての〈女性単数の dharma〉なのである。「本利」は「総持諸徳・該羅萬法」である。その「諸徳」イコール「萬法」は、「如來如來実相」の(いまの段階では、あくまで、もし、そうとれるとしたならば、という保留つきなのではあるが)、「如來」、すなわちヘレヴェルⅡの如來である。それら「如來」は〈男性複数の dharma〉として「不可分離」のかたちにおいて般若波羅蜜と結合し、上層下層における〈両極構造〉的に④世界たる「本利」、すなわち、『金剛三昧経』としては最も根源的にして現実的なる、〈中性単数の dharma〉をなしているのだから。

では、この『金剛三昧経』の「非因非縁」が「本利」の超越性を示しているという点で『釈論』の根源語「不二摩訶衍」の超越性を示す「無因縁」とすでに同レヴェルであったのだとするなら、後者が改めて前者『金剛三昧経』の「本利」に対すべき示差はいかなる点に存するのであろうか。それは、予測されるところ、一方においては『金剛三昧経論』的〈一界主義〉の眞如と『金剛三昧経』的〈二界主義〉の眞如の二不を言うことによる⑤世界の改めての根拠づけである。そして、他方では、それは「如來」、ヘレヴェルⅢの如來への方向性において予測される。

しかし、現実においては、その「如來」への方向は『金剛三昧経』において、すでに明瞭に示されている。【引用二三】の最後の行における「入是義者。見如來」である。すなわち人が教に従って「如來如來実相」すな

わち、「摩訶般若波羅蜜」という「知の自用」の觀に入るなら、その人は、その「本利」のさらに背後に隠れているその「如來」、すなわち、われわれのいう〈レヴェルⅢの如來〉を見ることができるといっているのである。では、『釈論』はそれ以上に何を見ようとしていたのか。そもそも、〈レヴェルⅢの如來〉に関しては、『金剛三昧經』以上には何事かを言うことが出来るのであろうか。現に『釈論』は、生きている神、われわれ自身の神たる「如來」の觀念において『金剛三昧經』より退行している（逆に言えば、それは思弁的には進んでいることにもなるのであろうが）のではないか……。この疑念に対して、今の私はさらなる予測を述べる余裕を有たない。ただ、もう一度石井氏の論文に立ち戻り、大分長くなってしまった本稿の結末としようと思うのである。

石井氏は前出の【引用一〇】に続けて、『釈論』はそうした根源としての不二摩訶衍について次のように述べる（石井氏、三九二頁、傍点津田）として『釈論』の問題の箇所「何故不二摩訶衍法無因縁耶」以下の文を引き、次の如くに言われる。

【引用一八】……不二摩訶衍は果の世界である性徳円満海そのものであって、機根や教説を離れた絶対的な存在であることを強調するのである。この箇所は眞言宗の伝統的な解釈では、眞如門の諸仏は円円海徳の諸仏、すなわち不二の法仏を得すことはできず、逆に不二の法仏に得せられるとするが、これは不二摩訶衍を密教の諸仏と解することによって生まれる解釈であり、『釈論』自体はそうした主張はしていない。『釈論』においては性徳円満海である不二摩訶衍はあくまでも諸仏の根源であり、仏ではないのである。（石井氏、三九二頁、傍点津田）

そして、この次に来るものが、本稿第一章で述べたところの、私を再び立ち止らせ、考へ込ませたところの

【引用四】の文なのであるが、それはともかくとして、石井の行論の趣旨は、まず大正大藏經に従ってその『釈論』卷十の

【引用一九】

言諸仏者。則是不二摩訶衍

法。所以者何。此二法形於彼仏其徳勝

故。大本花嚴契經中作如是説。其圓圓海

得諸仏勝。故其一切仏不能成就圓圓

海劣故。

(大正三一、六六八上九—二三行 傍点石井氏)

を引き、次の如くに言われるその点に示されるのである。

【引用二〇】 この引用部分にしても、『起信論』の——津田註）廻向偈に言う「諸仏」とは実は不二摩訶法を指すとするためのものにすぎず、不二摩訶衍法にはかならない優れた「諸仏」が存在すると説いているのではない。そうしたすぐれた諸仏の存在を強調する解釈が生まれたのは、「円円海徳の諸仏は勝れたり。其の一切仏は円円海を成就する能はず。劣なるが故に（円円海徳諸仏勝。其一切仏不能成就円円海。劣故）」とある高山版のテキストに基づき、一般の諸仏より優れた円円海徳の諸仏とは密教の諸仏を指すと解釈した人物、ないしはそうした解釈に基づいて原テキストを高野山版の形に改変した人物がいたためである。」（石井氏、三九

三頁、傍点津田、但し、徳は石井氏）

石井氏のこの『釈論』理解は石井氏の思想史理解の原理ないし精神に従うならば、多分、正しいであろう。では、『釈論』をその可能性の尖端において読もうとするわれわれの〈開放系〉の原理からするならばどうであろうか。今は最早それを論ずる余裕がないので、此引用において石井氏が「……と解釈した人物」、「……に改変した人物」と言われたときわれわれが直ちに連想する人物たる弘法大師空海の『釈論』理解を一つだけ挙げて、その可能性を占うことにしよう。それは、まさに問題の「何故不二摩訶衍法無因縁、耶云云」の箇処に対する空海を理解を端的に示すものである。『釈論』の当該箇所を勝又俊教博士の編修になる『弘法大師著作集』第一巻の『十住心論』巻第九におけるその読み下し文をもって、そして空海の解釈に対しては如來のレヴェルを示すⅠ、Ⅱ、Ⅲを加え、ローマ字をもって両者の対応関係を示しつつ、示そう。まず『釈論』であるが、それは次の如くである。

【引用二二】「何が故に不二摩訶衍の法は因縁なきや。この法は極妙甚深にして独尊なり。機根を離れたるが故に。何が故にか機を離れたる。機根なきが故に。何ぞ建立を須うる。建立にあらざる故に。この摩訶衍の法は諸仏（a）の所得なりや。（bは）よく諸仏（c）を得ず。諸仏（d）は得するや。不なるが故に。菩薩・二乘・一切異生もまたまたかくのごとし。性徳円満海これなり。所以いかんとなれば機根を離れたるが故に、教説を離れたるが故に」（勝又、五四八頁）

此に対する空海の解釈は次の如くである。

【引用二二】 初めに諸仏（a）といっぱ、これ眞如門の諸仏（II）を指す。次の諸仏（c）はまた眞如門の諸仏（II）なり。能得（b）とはいわく不二門の諸仏（III）なり。その徳勝れたるが故によく眞如門の諸仏（II）を撰得す。次に諸仏（d）とは生滅門の仏（I）を指す。意のいわく、生滅門の諸仏（I）は不二門の諸仏（III）を撰得するや。不故とはこれ答の辞なり。生滅門の諸仏（I）は眞如（II）と不二（III）との仏を撰得することを得ざるをいう。（勝又、五四九頁）

そして私は、ここに示された空海の事態理解が、われわれが〈閉鎖系〉の仏教思想史の叙述（本稿第三章）における『金剛頂経』の事実から、そして〈開放系〉における「プルシャの歌」の解釈から導びきだしていた「如来」ないしプルシャの事態と余りにもよく合致していることに改めて驚嘆するのである。ただ、単数である筈の「レヴェルⅢの如来」（大プルシャ）に対し、空海が「諸仏」と言っている点は気に掛るところではある。しかし、それとて、無理に理屈をつけようとするなら、つけられないことはない。単数の「レヴェルⅢの如来」は④世界、すなわち『金剛三昧経』にいう「薩婆若海」の内実である筈の、あるいは同じく④世界である「如来如来実相」の世界のその「如来」がそれである筈の多数ないし無数の、『金剛頂経』で言えば「恒河沙数の一切の如来たち」、すなわち「レヴェルⅡの如来」が次々とその④世界の中心において現成するに依じて、次々と現成する筈のものであるからである。

註

（1） 大正九、三七〇下四行。

- (2) 大正九、三六九中二行。
- (3) 大正九、三六九中三—四行。
- (4) 大正四六、中二三行—下三行。岩波文庫、上、一一八、九頁。
- (5) 拙稿『般若経』から『華嚴経』へ、『アーラヤ的世界とその神』、一九九八年、大蔵出版、二〇九頁以下参照。
- (6) Vaidya, p. 250. l. 15, 『小品』、大正八、五八三—二二行。
- (7) それに関しては拙稿「不生と随喜廻向—大乘仏教成立の実質的条件—」、『国際仏教学大学院大学研究紀要』第4号、二〇〇一年三月、九五頁以下参照。
- (8) 例えは、Vaidya, p. 125. l. 26, p. 134. l. 29。
- (9) 大正八、五五七下六行。
- (10) 大正八、五五八下一六行。
- (11) 大正三三、五九五中二八行。同下一二行の「四種円満智」は異本では「四種円智」となっている。
- (12) 長尾雅人『撰大乘論・和訳と註解』、講談社、インド古典叢書、下、四〇〇頁。
- (13) 『大乘仏典・中国・日本篇』18、『空海』、五七七頁。
- (14) 大正八、五五三上一六行。
- (15) ハイデッガー、『ニーチェ』、藺田宗人訳、白水社刊、Ⅱ、一〇五頁。
- (16) 岩波書店刊『日本思想大系』四三、『富永仲基・片山蟠桃』、一四—一五頁。
- (17) 大正九、三七一中一九行。
- (18) 例へば、大正八、五三九中二三行。

- (19) 『六十華嚴』、大正九、七八五上二八行。『八十華嚴』、大正一〇、四四一中一〇行。
- (20) 大正三三、五八九中一三一—一六行。読み下しは宇井伯寿、岩波文庫、八七頁。
- (21) 平川彰、『大乘起信論』、大藏出版刊《佛典講座22》、昭和四十八年、三三三頁。
- (22) 拙稿「私の導師としての玉城先生」、『仏教徒フォーラム(季刊)』、第五六号、平成二年六月一日、五頁以下。
- (23) 白水社刊『ショーペンハウアー全集』一〇、二九二頁。
- (24) Johnston, p. 12, l. 12. 大正二二、二二二下九—一〇行。
- (25) 大正一六、四六七上二六一—二二行、二二二—二六行。
- (26) Johnston, p. 39, l. 8。
- (27) 大正三三、五八〇上二二行。
- (28) 大正二二、二二二下一七行。
- (29) 大正九、六二三下二六行。
- (30) 大正一〇、七二二中一三行 (Vaidya, p. 180, l. 21) / 七四四上一行 (Vaidya, p. 333, l. 4) / 七五二下一九行 (Vaidya, p. 369, l. 21)。
- (31) Johnston, p. 3, l. 1
- (32) 拙稿『華嚴経』「入法界品」における弥勒法界の理念とその神論的宇宙論的意味、『国際仏教学大学院大学紀要』、第一号、一九九八年三月、七八頁参照。
- (33) 大正三四、九九一中一〇—一一行。
- (34) 大正九、七八四中七行。

- (35) Suzuki, p. 533, l. 8
- (36) 註 (28) に同。
- (37) Suzuki, p. 542, l. 25
- (38) 大正九、七八五下二九行。
- (39) 大正一〇、四四二中二二行。
- (40) 拙著『反密教学』、リプロボート刊、一九八七年、一五五頁以下参照。
- (41) フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（細谷恒夫・木田元訳）中央公論社、一九七四年、四一二頁。
- (42) *Husseliana*, Band VI, S. 386, Z. 12
- (43) 岩波文庫、昭和四五年、三一九頁以下。
- (44) 拙稿「仏教のジレンマ——仏教における神観念の必然性をめぐって——」、雑誌・『仏教』別冊5、法蔵館、一九九一年六月、三三二頁。
- (45) 鈴木大拙『日本的靈性』、岩波文庫、一九七二年、九六頁。
- (46) 『昭和新修法然上人全集』、一一三〇頁。
- (47) 大正一四、五五二下。
- (48) Vaidya, p. 69, l. 23
- (49) 大正三三、六〇二下五一二行。

〔枚数と体裁は問わない〕という紀要編集委員会の寛容な方針に甘え、その種の顧慮を一切放棄して一気

に書いたところ、思いがけず長いものになってしまった。結果的に私の魯鈍の露出になってしまい、犀利と粋を身上とされる杉山先生の憫笑を買っただけのことになる可能性を恐れている。しかし、たとえそれが結果的に愚かなものになったとしても、昨年末以来、私が衰えた頭に鞭打って集中して書いたことは事実であり、せめてその枚数の多いことをもって杉山先生が、そこに先生に対する私の尊敬と、年来私に示して下された友情への私の心からなる感謝の気持とを領会して下さるなら、私としてはこれほど嬉しいことはない。末筆乍ら、広い世界における杉山先生の今後益々の御活躍を心からお祈り申し上げるものである。

平成十六年三月五日、津田眞一

could and should be rebuilt.

The transformation of the idea of world A from the *sarvajñatā* of the ASSP into the *vajradhātu* of the STTS was a matter of historical necessity. This gradual transition can be followed by tracing the Sanskrit equivalents of 薩婆若 from *sarvajñatā* to *sarvajñajñāna* and passing through *sarvākārajñāna*, a distinct stage reflected in the *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā*.

In my paper, I also offer a survey of the historical development of the Buddhist thought and discuss the principles underlying my historical reconstruction. I also try to clarify the meaning of the *sapora hai* 薩婆若海 in the *Jingang sanmei jing* as well as Wōn-hyo's *sabora hai* 薩般若海, which actually corroborate my notion of *sarvajñatā* as the other world (world A).

*Professor,
International College
for Advanced Buddhist Studies*

Summary

Sanskrit Equivalents of *sapore* 薩婆若 and Its Meanings: Introductory Remarks

TSUDA Shin'ichi

This article is an attempt to clarify the original meaning of *sapore* (in Japanese, *sabanya*). Quite surprisingly, a leading Japanese scholar misread this word, which occurs in the phrase 諸佛菩提薩婆若海 of the *jingang sanmei jing* 金剛三昧經, and confuse it with 薩般若 as employed by Wōn-hyo 元曉 in 諸佛菩薩般若海 of his *Commentary on the Jingang sanmei jing* 金剛三昧經論. The latter term is construed as 'the sea of *prajñā* 般若' or the origin 根源 of all Buddhas and Bodhisattvas.

Sapore 薩婆若' is a phonetic transcription of the Sanskrit word *sarvajñatā* in the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (hereafter, ASSP), the earliest and most important text of the whole Prajñāpāramitā literature, and is usually rendered as 'omniscience'. In the original context of the ASSP, it refers to the other world or the celestial/paradisiac world (which I call 'world A'). in the pan-Buddhist two-world theory, this is the world transcending the real, earthly world of the living beings ('world B'). In the course of the historical development of the Buddhist Weltanschauung, the notion *sarvajñatā* as the other world replete with immeasurable brilliant *buddhadharmas* finds its final form in the *vajradhātu* 'adamantine realm' 金剛界. This is the *maṇḍala* or the aggregate of 'all Tathāgatas countless as the sands of the Ganges' in the *Sarvatathāgatattvasaṃgraha-tantra* (hereafter, STTS), the main text of esoteric Buddhism in India, and it provides us with the ultimate framework on which the Buddhist idea of human life